Teori ve Politika

2

Tarih Biliminin Devrimcileştirilmesi Sorunu
Yılmaz Sezer

Felsefi Aklın Eleştirisi
Orhan Gökdemir

Ezilenler ve Marksizm
Metin Kayaoğlu

Felsefi ve Bilimsel Açıdan Devlet Üzerine
Osman Albayrak

Kuantum Mekaniğine Bohm Alternatifi
David Z. Albert

"Marksist Politikanın Teorik Öncülleri" Eleştirisi *Jale Karakaş*
Mülkiyet Üzerine Değinmeler *Vedat Aytaç*
"Marksizmin Bunalımı" ya da "Teorik Kriz" *Serhat Gültekin*

BAHAR '96

Teori ve Politika

Üç Aylık Kitap Dizisi: 2

Bahar 1996

İÇİNDEKİLER

Yılmaz Sezer — **Tarih Biliminin Devrimcileştirilmesi Sorunu** ...3

Orhan Gökdemir — **Felsefi Aklın Eleştirisi** 28

Metin Kayaoğlu — **Ezilenler ve Marksizm** 39

Osman Albayrak — **Felsefi ve Bilimsel Açıdan Devlet Üzerine** 80

Davit Z. Albert — **Kuantum Mekaniğine Bohm Alternatifi** 97

Değinmeler 114

Jale Karakaş **"Marksist Politikanın Teorik Öncüleri" Hakkında Bir Eleştiri Denemesi**

Vedat Aytaç **Mülkiyet Üzerine Değinmeler**

Serhat Gültekin **"Marksizmin Bunalımı" ya da "Teorik Kriz" Öğesi**

Teori ve Politika

Üç Aylık Kitap Dizisi: 2

Bahar 1996

Yayına Hazırlayan
Metin Kayaoğlu

Yazışma
Şubat Ajans
Selanik 2 Cad. No:68/4
Kızılay/ANKARA
Tel: (312) 418 59 12

Dizgi
Şubat Ajans

Baskı
rem ltd. ankara
Tel/Fax: 384 03 34 (4 hat)

ISBN: 975-95143-2-X

Teori ve Politika katkılara açıktır. Gönderilen çalışmaların, bilgisayar, daktilo veya temiz ve okunaklı bir elyazısı ile yazılması gerekmektedir.

Tarih Biliminin Devrimcileştirilmesi Sorunu

Yılmaz Sezer

I

Marks-Engels, tezlerini ampirizm sorunsalı içerisinde mücadele verirken geliştiriyor ve ampirizm sorunsalından, burjuva dünyasından kategorik olarak kopuyorlar. Tarih Felsefesi'nden Tarih Bilimi'ne geçiliyor. **Bu kopuş[1] kabul edilmediği takdirde, Marksizmin, 'burjuva dünyasına ait bir kazanım olduğu'na ilişkin tez, ciddi olarak önemini koruyor ve doğruluk**

---

[1] Althusser'e göre, Marks, bilim öncesi ideolojik sorunsaldan koparak Tarih Bilimini oluşturuyor. Althusser buna 'epistemolojik kopuş' adını veriyor. Althusser'in sisteminde bu kavram apriori olarak kabul görüyor ve ne anlama geldiği açıklanamıyor. Althusser'e göre bütün pratik süreçler, belirli bir hammaddeyi belirli bir emek ile belirli bir ürüne dönüştürmektir. Epistemolojik süreç, ontolojik süreçten ayrı ve bağımsız olarak işliyor. Yani, bilimsel bir kavramdan bir başka bilimsel kavram üretiliyor. O halde bilimsel pratiğin hammaddesi kavramlardır. Oysa, Marks'ın önünde bulunanlar bilimsel kavramlar değil, bilim-öncesi ideolojik nosyonlardır. **Althusser sisteminin en zayıf noktası burasıdır; sistem bilimin oluşumunu değil, nasıl ilerlediğini anlatıyor. Burada kastedilen 'kopuş', hammaddesi ideolojik nosyonlar olan bir bilimsel pratiğin sonucudur.** Sorun, Althusser'in ontolojik düzey ile epistemolojik düzeyi birbirinden mutlak olarak ayıran epistemoloji anlayışındadır. Althusser, ontoloji ile epistemolojinin ilişkisiz olduğunu ve bilginin epistemolojik düzeyde olabileceğini, üretilebileceğini söylüyor.

kazanıyor. Sözü edilen 'kopuş', bir belirlemedir. Marks-Engels'in 'kopuş'a ilişkin bir bilinçleri bulunmuyor. Bir başka deyişle, kopuş teorik bir edinime tâbi tutulmuyor. Marks, J.Weydemer'e yazmış olduğu ünlü mektubunda, Marksizmi ve Marksizmin 'tarih' konusunda ayırdedici çizgilerini şöyle anlatıyor: "Ve bana gelince, modern toplumdaki sınıfların ya da bunlar arasındaki savaşımın varlığını keşfetmiş olma onuru bana ait değildir. Burjuva tarihçileri bu sınıf savaşımının tarihsel gelişimini, burjuva iktisatçıları da sınıfların ekonomik anatomisini benden çok önce açıklamışlardı. Benim yeni olarak yaptığım; sınıfların varlığının ancak üretimin gelişimindeki belirli tarihsel evrelere bağımlı olduğunu; sınıf savaşımının zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne vardığını; bu diktatörlüğün kendisinin bütün sınıfların ortadan kaldırılmasına ve sınıfsız bir topluma geçişten başka bir şey olmadığını tanıtlamak olmuştur".[2] Bizzat kendisinin de belirttiği gibi, Marks'ın çalışmaları, burjuva iktisatçı ve tarihçilerin tekrarı olmuyor. **Marks, salt ontolojiye değil, epistemolojiye, 'olması gereken'e, 'proletarya diktatörlüğü ve sınıfsız topluma işaret ediyor.**

Marksizm, 'dün-bugün-yarın'a ilişkin bir 'bütünlüğün' kuruluşudur. Marksizm, bir başka bütünlüğün, 'bilim-felsefe ve politika'nın da adıdır. Bilim, 'dün-bugün-yarın' bütünlüğünü geniş zamanda; politika ise, 'şimdiki ve gelecek' zamanda kurar. Bir başka deyişle, **tarih politika pratiğinde 'gerçek'leşir. Bilimde 'olması gereken' teoriye içseldir; teorik olarak üretilmiştir, doğrudan ontolojiden çıkarılamaz. Epistemoloji ontolojiye, ontoloji epistemolojiye indirgenemez. Ancak, epistemoloji ile ontoloji birbirlerine 'geriye dönülmezlik' ilkesi[3] ile ba-**

---

[2] Marks-Engels, **Felsefe İncelemeleri,** Sol Yayınları, 3. Baskı, s.181

[3] Şeyler, bizim bilincimizden bağımsız içerikleriyle birlikte 'kendinde şey' olarak vardırlar. Maddeci epistemolojinin dayandığı temel sav budur. Düşüncenin şeylerle olan ilişkisi **'geriye dönülmezlik'** ilkesi ile kurulur. Düşünce-nesne ilişkisi, özün görünüşü anlamında öz-görünüş ilişkisi değildir. **Düşünce bağımsızlaşır, özün görünüşü olmaktan çıkar. Bağımsız ve bağımsızlaşan düşünce ile nesne karmaşık bir bütünlük içinde birbirlerine karşı göreli bir konum alırlar.**

ğımlıdır. Politika, teoriye içsel olan 'olması gereken'i ontolojik düzeyde 'gerçek'leştirir. Bu ayrım, Marksizmin anlaşılması bakımından önemlidir. Marks, yazdığı mektupta yaptığı işi 'bugün'de geleceği kurmak şeklinde açıklıyor. Tartışılan; bu kuruluşun felsefî mi, yoksa bilimsel bir kuruluş mu olduğu sorunudur? Marks ve Engels'de beliren, ancak teorik bir formülasyonla çözüme kavuşturulmamış olan bu sorun, çözümlenmeyi ve teorik olarak ortaya konulmayı bekliyor. Bir bölünme ile karşı karşıyayız: Kautsky ve Gramsci Ekim Devrimini "Kapital'e karşı devrim" olarak niteliyorlar. Kautsky, devrimi 'Kapital Bilimi'ne aykırı buluyor ve olumsuzluyor. Benzer ama tersinden bir yönelimle, Gramsci, 'Kapital Bilimi'ne aykırı bulduğu için Ekim Devrimini olumluyor. Lenin'in duruşu ise bambaşkadır; Devrimi Kapital elde gerçekleştiriyor.

Bugün-gelecek bağlantısının felsefi kuruluşu, bugünün burjuva dünyasıyla sakatlanmış bir şekilde, ya bir felsefi/politik praksisin (Gramsci) ya da felsefi olarak anlaşılmış bir bilimin (Kautsky) ortak paydası oluyor. Lenin'in tavrı, henüz teorisi kurulmayan ama pratik-politik düzeyde gerçekleşen bir Marksizm olarak günümüze uzanıyor.[4]

---

[4] Bkz.: Metin Kayaoğlu, "Marksist Politikanın Teorik Öncülleri", **Teori ve Politika Kitap Dizisi 1**, s.10 ve M. Kayaoğlu, "Sunuş", Melik Kara, İ. Mert, S.Sahra, **Bütünsel Marksist Oluşum Yolunda Bir Girişim için Genel Çerçeve Taslağı**, Ankara 1995, s.37-41

Pratik-politik düzeyde gerçekleşmiş Marksizmin bu topraklarda bir tarihi var. Buna pekâlâ devrimci sosyalizm denebilir. Devrimci sosyalizm tarih teorisini oluşturmak ve buna bağlı olarak kendi tarihini yazmak durumundadır. **Devrimci sosyalizmin somut durumu kucaklayabilmesi, pratik-politik düzeyde kalmayan ve bunu teorik-politik düzeye sıçratabilen bir yapıya kavuşmasıyla olanaklıdır.**

Devrimci sosyalizmi küçük burjuva devrimciliğinden farklı kılan ayırdedici temel özellik budur. Bu eksiklik, devrimci sosyalizmi küçük burjuva devrimciliği ile özdeşleştirmez ama güdükleştirir. Devrimci sosyalizm ile devrimci demokrasi arasındaki sınır çizgileri görüntü dünyasında iyice belirsizleşir. Sözkonusu farkın belirginleşmesi, devrimci sosyalizmin bu anlamda gelişkinliği ile doğru orantılıdır.

Ondokuzuncu yüzyıl bilimi, Newton'un mekanik dünya görüşünün, Darwin'in Evrim Teorisinin etki alanına giriyor ve müthiş gelişiyor. Bu dönemde bilim adamları idealist felsefelere sırt çeviriyorlar; artık herkes materyalisttir. Din ve metafiziğin yerine bilimi öneren Comte'un pozitivist dünya görüşü yaygın bir kabul görüyor. Tüm yaşam, maddesel ilişkilere indirgeniyor ve onunla açıklanmaya çalışılıyor. Yükselen bir burjuva sınıfı, onun ideolojisi ve dünya görüşü; doğa bilimlerinde olduğu türden yasalar arıyor. Burjuvazi doğa bilimlerinin kullandığı pozitivist yöntemi kullanıyor ve kendisini görüyor. ıktisadi kategoriler kalıcı ve evrensel yasalar olarak ilan ediliyor. Lukacs'ın haklı olarak belirttiği gibi, bilim denilen şey ontolojik verilerin doğrudan ele alınıp kavramlaştırılması ise, bilim varolanın (burjuvazinin) yansıması oluyor ve burjuvazinin silahı ve gücü haline geliyor.

Marksizm bu ortamda, ampirizm sorunsalı içinde, doğuyor ve gelişiyor. **Engels'in** Doğanın Diyalektiği **adlı eseri, doğa bilimleri ile tarih arasında birlik ve benzerlik oluşturma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkıyor ve kesin olarak pozitivizmi olumluyor. Aynı pozitivizm Kautsky ile İkinci Enternasyonel'e taşınıyor.**[5] Lukacs'ın çizgisini

---

Devrimci demokrasi ile devrimci sosyalizm arasında belirsizleşen ama varolan sınır çizgilerini farketmeyerek bu ikisini birbirleriyle özdeşleştirmek suretiyle sorunu salt programatik düzeyde algılayıp red yoluna gitme k—H. Fırat'ın yaptığı budur— çok büyük bir yanılgıdır. Devrimci sosyalizm, her türlü ampirizmin reddi ile başlar.
Devrimci demokrasinin tek ve biricik yöntemi olan devrimci ampirizm 'eylemin yolaçıcılığı' ilkesine dayanır. Eylem yolaçıcıdır. **Devrimci sosyalizm, ampirik dünyanın zorunlu bir sonucu olan 'eylemin yolaçıcılığını' devrimci demokraside olduğu türden tek ve biricik yöntem olarak görmez; 'geleceği' bugünde kurarken, politikada 'eylemin yolaçıcılığı' ilkesini zorunlu olarak içerir ve başka bir biçimde yeniden kurar.** Bir süreçtir, tamamlanmalıdır. Devrimci ampirizmi yinelememek için bu sürecin tamamlanması gerekiyor.

[5] Kautsky'nin tarihselci pozitivist çizgisi, Marksizmi burjuva dünyası gerçekliği içinde değerlendirir ve kapitalizmin, iç çelişkileriyle kendiliğinden aşılabileceğini ileri sürer.

sürdüren **Gramsci'nin anti-Kapital'ciliği anti-pozitivist bir refleksten kaynaklanıyor.** Marks-Engels pozitivist olmadığı ölçüde Gramsci Marksisttir. Kautsky'nin Marksizmi ise Marks-Engels'in pozitivist vurgularına dayanıyor.

Kautsky materyalisttir; ama, devrimci değildir. Lukacs-Gramsci, devrimciliği idealizmin olanaklarıyla materyalizme enjekte etmeye çalışırlarken, kendilerini idealizmin içinde buluyorlar.[6] Lenin, pratik-politik düzeyde gerçekleşen bir bilinçle hem devrimci, hem materyalisttir. Teorik olarak ortaya konulmayı bekliyor.

II

Carr, **Tarih Nedir?** adlı kitabında tarihi şöyle tanımlıyor: "Tarihçi ile olguları arasında kesintisiz bir karşılıklı etkileşim süreci, (...) bugünün toplumu ile dünün toplumu arasında bir diyalog. (...) Geçmiş, bizim için bugünün ışığında anlaşılabilir ve bugünü tümüyle ancak geçmişin ışığında anlayabiliriz. insanın geçmiş toplumu anlamasını ve bugünün toplumuna daha çok egemen olmasını sağlamak tarihin çifte işlevidir".[7] Carr'a göre,geçmişi ancak günümüz açısından bugünün

---

Marksizmin burjuva düşüncesinden farkını felsefi/ideolojik temele dayandırmaktadır. Toplumu oluşturan öğelerin temelinde ekonomik yapı vardır; hukuk, siyaset, gibi diğer öğeler, altyapı olan ekonominin basıt bir yansımasıdır. O halde, nesnel ekonomik süreçleri izlemek ve buna göre davranmak gerekmektedir. Bu anlayışa göre, **toplumsal tarihsel süreçte, özne, nesnel sürecin bir izleyicisi ya da öğesidir.**

[6] Lukacs ve Gramsci, tezlerini tarihselci positivizm, ekonomik determinizm anlayışına karşı geliştirmişlerdir. Ekonomik determinizme dayalı tarihselci pozitivist anlayış, Marksizmi, ontolojik dünyanın bilgisine indirgemiştir. Bu bilgi, burjuva dünyası içinde üretilir ve özünde ideolojiktir. Burjuva dünyası içinde yer alarak onu aşmak imkânsızdır. Marksizm, bir praksis felsefesidir. Tarihin öznesi insandır ve tarihin amacı da insanın özgürleşmesidir. Bu çizgi, Hegelciliğin maddeci yorumla yeniden üretilmesi anlamına geliyor. Hegel'deki 'İdea' kategorisinin yerine 'insan'ı koyuyor.

[7] Carr, **Tarih Nedir?**, Birikim Yayınları, s.74

gözleriyle inceleyebilir ve oluşturabiliriz. Bugünü geçmişin ışığında anlayabilir ve böylece bugünün toplumuna egemen olabiliriz. Basit bir ampirik gözlem Carr'ın yaklaşımını doğruluyor. Bir başka deyişle Carr, beyinsiz bir çift gözün görmek zorunda olduğu şeyi anlatıyor. Carr'ın yaklaşımı ampiristtir.

Tarih, sanılanın tersine 'geçmiş' değil, 'gelecek'tir.

Carr'ın son cümlesini ve olması gerekeni yan yana yazıyorum. Buradan iki farklı tarih anlayışı ortaya çıkıyor: "insanın geçmiş toplumu anlamasını ve bugünün toplumuna daha çok egemen olmasını sağlamak tarihin çifte işlevidir." "insanın geçmiş toplumu anlamasını ve bugünün toplumunda yarının toplumunu kurmasını sağlamak tarihin çifte işlevidir."

Bugünün toplumuna daha çok egemen olmak ile bugünün toplumunda yarının toplumunu kurmak iki farklı şeydir; farklı tarih tanımlarının sonuçlarıdır. Her iki tanım da işlevsel ve eleştirel olmayan tarih anlayışlarını dışlıyor, tarihin eleştirelliğine ve işlevselliğine işaret ediyor. Yalnız bir farkla; **birincisi, bugünde egemen olmaya çalışırken, ikincisi, 'devrimci-pratik eleştirel' bir faaliyeti öngörüyor, bugüne ve düne eleştirel yaklaşımında geleceği kurma isteği yatıyor.** Ampirizm sorunsalından çıkışı amaçlıyor.

Tarihsel olguları, olay ve kahramanları geçmişin somutluğu içinde, 'olduğu gibi', bugünde haklı kılan yaygın bir üçüncü anlayış daha var. Bu düşüncenin dikkate değer bir yanı bulunmuyor. Geçmişin, olduğu gibi, soyutlama işlemine tâbi tutulmadan bugüne 'aktarılması' hem imkânsız, hem yanlıştır. Böyle bir çabanın mümkün olabilmesi için, tarihçinin kendini içinde bulunduğu dönemden ayrık tutması, bu noktada başarılı olabildiği ölçüde, değerlendirmeye tâbi tuttuğu dönemin düşünsel yapısına kendisini uyarlaması gerekir. Bu yol, dünün bugüne dönüştürülmesi değil, aktarılması olayıdır. Aktarma, dünü bugün'de yaşamak demektir. 'Aktarma'da da, tarihsel olayların seçimi işlemiyle karşı karşıya kalınılır ve burada tarihçi belli öncüllere gereksinim duyar. Bu öncüller, zorunlu olarak bugünün burjuva dünyasının teorik öncülleridir. Bu imkânsız yol,

tarihçiyi 'egemen olan'ın alanında tarihçi kılarak, yanlış, ampirik ve mekanik sonuçlara götürür. Öncelikle, eleştirel ve işlevsel olmayan, çoğu zaman yansızlık ve nesnellik adı altında ileri sürülen bu bilimdışı düşüncenin kafalardan silinmesi gerekiyor. **Hiçbir tarihsel olgu, soyutlama işlemine tabi tutulmaksızın, bir başka deyişle belirli bir teorik sorunsal içinde ele alınmaksızın, bugüne ve geleceğe aktarılamaz ya da 'dönüştürülemez'.**

Carr'ın deyişiyle, tarihçi "bilerek yan tutmayıp elinden geldiğince nesnel davranmak istediğinde bile, geçmişin olgularını anlayıp açıklama yeteneği, içinde yaşadığı topluma ilişkin anlayışından, siyasal ve düşünsel yapısından etkilenir".[8] Bugün'ün olgularının değerlendirilmesi bakımından da bu böyledir. Tarihi, pozitivizme hapsetmek, pozitivizmi bilim sanmak ile, pozitivist bilim anlayışına tepki olarak, tarihi, felsefeleştirmek suretiyle bilinçli insan eylemi ile açıklamak, aynı temelden 'bugünde egemen olan'ın ñburjuvazininñ dünyasından hareket etmek demektir. Bunlar, birbirleriyle geçinemeyen tek yumurta ikizleridir.

Her tarihsel olgu, kendi döneminin koşullarının ürünüdür. Olguların tarihselliği ve geçiciliği onların mutlak yokoluşu anlamına gelmiyor. Geçmiş ve bugün bir soyutlama işlemiyle geleceğe dönüştürülüyor. **'Tarihsel olan' hiçbir şeyi, soyutlama işlemine tâbi tutmadan, 'olduğu gibi', kendi nedenselliklerî içinde yansız inceleme olanağı bulunmuyor. Yansızlık, 'boş' kafaların işi oluyor.**[9]

---

[8] E.H. Carr-J.Fontane, **Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık,** İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992 , s. 64.

[9] "Tarihçi, geçmişin tüm verilerini açıklamaya, kendisi için olanaklı olsa bile onları öğrenmeye çaba gösteremez. Bir kentin bir günlük yaşamında olanları bile, bırakınız açıklamayı, betimlemeye de tüm bir çalışma yetmez. Tarihçi, bildiği ya da bilebileceği çok sayıdaki veriler içinden, kendisine göre temel önem taşıyan sorunlara ya da görüşlere bir yorum getirebilmek bakımından anlamlı olanlarını seçmek zorundadır. Kuşkusuz bu seçme süreci tehlikelidir; çünkü gerçekliğin bozulmasına götürebilir. Olgular içinden belli doğrultuda bir seçim yaparak hoşuna gidecek bir yorum oluşturabileceğine kuşku yoktur. (...) Tarihsel yorumların apaçık göreliliğinin güzel bir kanıtı, aynı olgu üzerinde görüşlerin çok değişik oluşudur. Örneğin Fransız

Tarih, yarını kurmak için dün ve bugün'ün geleceğe dönüştürülmesidir. Tarihçi, bugünün dünyasını yarının dünyasına dönüştürme çabası içinde olan kişidir.

Belli bir tarihsel dönemin koşullarını ve o koşulların ürünü olan olguyu incelerken, tarihçi aslında kendi yetiştiği dönemin kafa yapısına sahip olmakta, yargılamakta olduğu geçmişi, beslendiği ideolojik kaynaklarla bugünün bakış açısı ve terminolojisi ile eleştirmektedir. Belirli bir tarihsel kesiti incelemek, yorumlamak demek, o kesitin içeriğini bugünün düşüncesi ile değerlendirmek demektir. Carr'ın bıraktığı yer burasıdır, bıraktığı yerden devam etmek gerekiyor.

Bugünler, dünü eleştirecek bazı ölçütler verir. Geçmişi eleştirirken , bugünün bize sağladığı ölçütler, hiç kuşku yok, bugünün eleştirilmesi söz konusu olunca geçerliliğini yitirecektir. **Soyutlanmamış bugün, ampirizmdir; eksikli bilgi verir. Eksik olduğu ölçüde, burjuvazinin feodalizm eleştirisinde olduğu gibi, yanlıştır.Çünkü bu mantıkta 'olması gereken' yoktur. Olan doğru, haklı ve gerçektir.**

Sorun 'bugün' kavramında odaklanmaktadır. Bu kavramdan yola çıkılarak devrimci maddeci bir tarih açınımı mümkün müdür? 'Bugün' "amprizmin bir soyutlamasıdır; ideoloji içeriyor, eleştirilmemiş içeriğiyle

---

Devrimi'ne yol açan nedenlerin çözümlenişini ele alalım. Fransız Devriminin Tarihi'ni 1847-1853 yılları arasında yazan Fransız tarihçisi Jules Michelet'e göre, halkın, baskı ve açlıktan sorumlu tuttuğu adaletsiz bir toplumsal örgütlenişe karşı silahlı ayaklanmaya geçmesinin belirleyici nedeni, korkunç boyutlardaki yoksulluktu. Fransız Devriminin Sosyalist Tarihi'ni 20. yüzyılın başlarında yayınlayan Jean Jaures'e göre ise asıl neden halkın yoksulluğu değil, erki paylaşmak ve hem Fransa'nın ekonomik gelişimini, hem de böylece kendisinin yükselişini engelleyen kısıtlamalardan kurtulmak isteyen kentsoylu sınıfın varsıllığıydı." (E. H. Carr - J. Fontane, **age** , s. 64)

Tarihsel bir olguya ilişkin farklı yorumlar, olgunun tarihçilere farklı farklı yansımasından değil, tarihçilerin içinde bulunduğu teorik-kavramsal sorunsalın farklılığından kaynaklanmaktadır. Tarih, teorik olarak çözümlenir.

egemen ideolojinin öğelerini taşıyor. Marks bu konuda şunları yazıyor: "Egemen sınıfın düşünceleri , her çağda egemen düşüncelerdir de, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, egemen manevi güçtür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da elinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır"[10].

Marks'ın işaret ettiği gibi, maddi üretim araçlarını elinde bulunduran egemen sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da denetimi altında bulunduruyor.[11] Tarihselliğine ve geçiciliğine rağmen, elinde bulundurduğu zihinsel üretim araçlarıyla, toplumun bütün kesimine kendisinin evrensel ve kalıcı olduğunu, toplumun bütününü temsil ettiğini ileri sürüyor ve varlığını 'zor' (politik aygıt:devlet) ve ikna (ideoloji) yoluyla sürdürmeye çalışıyor.

---

[10] Marks, Engels, **Alman İdeolojisi,** Sol Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1987, s.79. "Maddesel üretimle uygunluk içinde toplumsal ilişkileri kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilere uygun olarak ilkeleri, düşünceleri ve kategorileri üretirler. Onun için bu düşünceler, bu kategoriler dile getirdikleri ilişkiler gibi sonsuz değildir. Onlar tarihsel ve geçici ürünlerdir." (Marks, **Felsefenin Sefaleti,** Sol Yayınları, s.109). "Kendinden önce egemen olan sınıfın yerine geçen her yeni sınıf , salt kendi amacını gerçekleştirmek için kendi çıkarını ideal bir biçime sokarak toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı gibi göstermek zorundadır; bu onun düşüncelerine evrensel biçim vererek ve onları ussal ve evrensel olarak geçerli biricik düşünceler gibi gösterecektir." (Marks, Engels, **Alman İdeolojisi,** s.81). Marks'ın işaret ettiği 'bugün'ün içeriği, egemen olan'ın dünyası ve onun sınırlarıdır. Bu sınırlar içinde kalınarak varolanı dönüştürmek imkânsızdır.

[11] İşçi sınıfı hareketinin kendiliğindenliği onu burjuva dünyasına tâbi kılıyor. 'işçi sınıfına bilincin dışarıdan götürülmesi' ve 'öncü parti' kavramları, sınıfın burjuva dünyasından yalıtılması amacına yönelik oluyor.

Devrimci maddeci tarih açınımı, bugüne eleştirel bir yaklaşımla başlıyor. Devrimci ampirizmin[12] bir kenara itilerek, **tarihin bugün ulaşmış olduğu noktada, bir bütün olarak, yeniden kurulması gerekiyor: Teori.** Eleştirilmemiş, soyutlanmamış ampirik veriler bilimsel sonuçlara götürmüyor; gerçekliği değil, gerçekliğin bir kısmını içeriyor.

---

12 Tipik bir devrimci ampirizm anlatımı olarak Che Guevara'nın yazdıklarını aktarmak istiyorum. Che, Küba Devrimi'nin yöntemine ilişkin şunları yazıyor: "Küba Devrimi, Marks'ı, bilimi bırakıp eline devrimci tüfeği aldığı noktada benimser; bunu revizyonist bir zihniyetle, Marks'tan sonra gelenlerle savaşmak için ve katıksız bir Marks'ı geri getirmek için yapmaz. Marks'ın bir bilim adamı hüviyeti ile tarihin dışında kalarak, geleceği irdeleyip önceden haber vermesine karşılık, o andan itibaren devrimci Marks'ın tarihin içine girerek mücadeleye atılmış olmasını gözönünde bulundurduğu için yapar. **Pratik devrimciler olarak mücadeleye atılırken, sadece bilim adamı Marks tarafından ortaya çıkarılmış kanunlara uyuyorduk;** bir kere bu başkaldırma yolunu tuttuktan sonra da, iktidarın eskiye dayanarak ve savaşımızı bir halkın mutluluğuna dayandırarak yine bilim adamı Marks'ın tahminlerine uygun hareket etmiş olduk. Demek oluyor ki, Marksizmin kanunları, Küba Devriminin olaylarında kendiliğinden (...) yani yöneticilerin bu kanunları teorik açıdan derinliğine bilip bilmemelerinden ve uygulayıp uygulamamalarından bağımsız olarak bir ilişki bulunmaktadır." (**Siyasal Yazılar,** s.52)
Che oldukça açık ve net yazıyor. Tarih biliminin kanunları var; devrimci, bilincinde olsun veya olmasın bu kanunlara uymak durumunda kalıyor. Devrim, eylemin yolaçıcılığıyla ilerliyor.
Sosyalist devrimcilik, bilimin bırakılıp devrimci tüfeğin ele alınması olamaz. Bu düşünce, teori ve devrimciliğin ayrı ayrı yerlerde durduğu veya durabileceği , ayrı duran teori ve devrimciliğin kendiliğinden birbirleriyle ilişkili olabileceği düşüncesinden hareketle ileri sürülmektedir. **Teori ve devrimcilik ayrı ayrı yerlerde olabilir; ancak, aralarında zorunlu, kendiliğinden bir ilişki kurulamaz.** Tarih bilimdir. Bilim devrimcidir.
Bir başka deyişle, nesnenin kendiliğinden bilinci, nesneyi değiştirmek ve dönüştürmek için yeter şart değildir..
Devrimci ampirizmin, devrimci sosyalist bir yöntem olmadığını devrimci teorinin gerekliliğini bilmek yetmiyor. **Teorik-politik bir yapılanma yoksa, sosyalizm kaçınılmaz olarak, devrimci olduğu ölçüde devrimci ampirizme yönelmek durumunda kalıyor ve böyle gelişmeye çalışıyor. Tarihini, tarihsel olguların ve kahramanlarının dilegetirilişi biçiminde yazıyor.**

Bu bağlamda, bilim olarak tarih için, teorinin zorunluluğunu Carr'ın şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: "Tarihin olguları bize hiçbir zaman arı olarak gelmezler, çünkü arı bir biçimde varolmazlar; her zaman kayıt tutanın zihninden kırılarak yansırlar. Bundan şu sonuç çıkar ki, bir tarih eserini ele alınca ilk ilgileneceğimiz, içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olmalıdır. (...) Tarih yorum demektir"[13]. Stalin'in yazdığı türden, buradaki 'gerçek' sözcüğünü 'gerçek kılınan' şeklinde değiştirmek koşuluyla; gerçek kılınan, kâğıtların üzerine ne yazılmışsa onlardır. Tarih, rasgele bir araya getirilmiş olgular yığını değildir. Olayların dizilişinde, seçiminde; tarih yazımı bilinçli, seçmeci bir yaklaşımı zorunlu kılar. Tarihçi , tarihsel olaylara yaklaşırken, her şeyden evvel teorik bir yaklaşıma sahip olmak zorundadır. **Teori, olayların dizilişine, değerlendirilmesine, şu veya bu olayın önemının ya da önemsizliğinin belirtilmesine çerçeve çizer, model oluşturur. Kısaca, 'teori' yok ise, tarih de yoktur ya da varolduğu biçimiyle ideolojik olmak durumundadır.**

III

'Dün-bugün-yarın' ilişkisinin bilimsel bir zorunluluk mu, yoksa bilinçli bir insan eylemi ilişkisi mi olduğu sorununa ilişkin, Haluk Yurtsever'in yazdıkları son derece ilginç ve ilginç olduğu kadar Marksistlerimizin içinde bulundukları durumu belirleme bakımından da öğretici oluyor. Yurtsever, sorunu şöyle irdeliyor: "Aşırı determinist yaklaşımların en büyük yanlışı insanı nesneleştirmesi ve giderek silmesidir. Her şeyin tarihin ve toplumun otomatik yasalarına göre ilerlediği bir süreçte insan hiçtir. Ve Marksizm adına düşülebilecek en büyük yanılgı budur. İnsan iradesinden tümüyle bağımsız işleyen hiçbir nesnellik düşünülemez. Tarihi yapan insandır".[14] Kayaoğlu, haklı olarak soruyor: "Yurtsever'in karşı çıktığı, determinizm mi, yoksa 'aşırı'sı mı, yasaların 'otomatik' olanı mı, otomatiksizi mi?" Ve ekliyor: "İlgili meselelerle azıcık tanışıklığı olan hiç kimse, bu tür ifadeler

---

[13] Carr, **Tarih Nedir?**, age, s.31

[14] Aktaran M. Kayaoğlu, "Sunuş", **age**, s.24

kullanamaz".[15] Teorik düşünme geleneği olmayan Marksistlerimiz, Marks-Engels ve Lenin'in yazdıklarını betimleme yoluyla anlamaya çalışıyorlar. Yurtsever dürüsttür; Marks-Engels'in yazdıklarını çarpıtmıyor, ama, onları üç-beş cümle ile ancak bu şekilde özetleyebiliyor.

Marks-Engels ampirizm sorunsalının içindedir. Haluk Yurtsever'in bunu söylemeye dili varmıyor. Ya da böyle bir sorunun varlığından habersiz görünüyor. Engels, Doğanın Diyalektiği adlı eserinde şöyle yazıyor: **"Düşünce ve bilinç, insan beyninin ürünleridir. insan da doğanın bir ürünüdür, doğal çevresinde doğayla birlikte gelişmiştir. Bundan şu doğal sonuca varılır ki;** insan beyninin ürünleri ñki sonuç olarak onlar da doğanın ürünleri demektirñ doğayla çelişme halinde değil bütünüyle uygunluk halindedir"[16]. Doğasal tarihsel bilgi ile toplumsal tarihsel bilgi arasındaki bağlaşma, referansını Engels'den alıyor. **Ondokuzuncu yüzyıl biliminin pozitivist anlayışı Marksizme damgasını vuruyor.** Engels çok sonraları bunun farkına varıyor ve yazdığı mektuplarda sorunu dile getiriyor. Şunları yazabiliyor: "Modern bir devlette hukukun, yalnız genel iktisadi duruma uygun düşmesi ve onun ifadesi olması gerekmez, aynı zamanda, kendi iç çelişkileri yüzünden kendi kendini yaralamayacak sistemli bir ifade de olması gerekir. Ve başarının bedeli şudur ki, **iktisadi ilişkilerinin yansısının aslına uygunluğu, gittikçe yok olur."**[17] **Engels basit bir yansıma kuramından farklı bir konuma geliyor. İktisadi ilişkilerin yansısının aslına uygunluğunun gittikçe yok olması, yani görünüşün öz'den bağımsızlaşıp farklılaşması, başka bir epistemolojinin ipuçlarını veriyor.**

Engels'in 1890-1894 tarihleri arasında yazmış olduğu bir dizi mektup bulunuyor. Marks bu tarihlerde artık yaşamıyor. Engels de konferans ve yazışmalarla

---

[15] **Age**

[16] Aktaran Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi, C.2,** Remzi Kitabevi, Birinci Baskı, ıstanbul 1977, s.123

[17] Engels'in Conrad Schmidt'e 27 Ekim 1890 tarihli mektubundan; Marks-Engels, Felsefe İncelemeleri, age içinde, s.189.

uğraşmaktadır, üzerinde çalıştığı yeni bir eseri yoktur. Marks-Engels'in yazdıkları tarih olmuştur ve Engels, mektuplarında bunlar üzerinde düşünmektedir. Bugün-gelecek bağlantısının bir zorunluluk mu, yoksa bilinçli bir insan faaliyeti ilişkisi mi olduğu sorunuyla ilgili olarak, Marks-Engels'in yapıtlarında yanıtlar aramak ve bulmak mümkündür. Tarihin bilinçli bir insan faaliyeti olduğuna ilişkin tez, daha çok Marks'ın gençlik, tarihin bir zorunluluk olduğuna ilişkin tez ise, Marks'ın olgunluk döneminde yazdıklarına dayanmaktadır. Ne var ki, tarihin bir zorunluluk olduğuna ilişkin tez, pozitivist bilim anlayışıyla sakatlanmıştır. Engels'in sözü edilen mektuplarında söyledikleri bu açıdan önemlidir.

Engels, Tarihsel Maddeciliğin bir şablon olarak algılanmaması gerektiğini söylüyor: "Genellikle, 'materyalist' sözcüğü, Almanya'da son zamanların birçok yazarına, daha fazla incelemeksizin her şeyin üzerine yapıştırılabilecek basit bir etiket olarak hizmet ediyor, her şeyin söylenmiş olması için bu etiketi yapıştırmanın yeterli olduğunu düşünüyorlar."[18] Engels, Tarihsel Maddeciliğin bir şablon olarak algılanmasından kendisi ve Marks'ın sorumlu olduğunu belirtiyor ve şunları yazıyor: **"Gençlerin zaman zaman, işin iktisadi yanına gerektiğinden daha büyük bir ağırlık vermelerinin sorumluluğunu, kısmen Marks ve ben taşımak zorundayız.** Hasımlarımızın kar-şısında onların yadsıdıkları ilkeyi özellikle belirtmek, altını çizmek gerekiyordu, ve o zaman, karşılıklı etkiye katılan öteki etkenlere de kendi yerlerini verecek ne zamanı, ne yeri, ne fırsatı bulabiliyorduk. Ama bir tarih dilimi sunmak, yani pratik uygulamaya geçmek söz konusu olur olmaz iş değişiyordu, artık yanılgı olanağı yoktu. Ama **ne yazık ki, sık sık yeni bir teorinin temel ilkeleri benimsenir benimsenmez; o teorinin baştan sona kusursuz olarak anlaşılabildiği ve güçlüklerle karşılaşmadan kullanılabileceği sanılıyor, bu her zaman doğru değildir."**[19] Ve

---

[18] 5 Ağustos 1890 tarihli Engels'in Conrad Schmidt'e yazmış olduğu mektubu , **age**, s.183

[19] Engels'in Joseph Bloch'a 21 Eylül 1890 tarihli mektubu, **age**, s.184.

Franz Mehring'i uyarıyor: "Sonu gelmez bir öyküdür: başlangıçta, **hep, öz uğruna biçim ihmal edilir.** Daha önce de dediğim gibi **bunu ben de yaptım, ve yanlış, her seferinde, ancak post festum (iş işten geçtikten sonra) göründü bana.** Onun için bu konuda **hiç de yetenekli olmayan bir eski bir suç ortağı olarak,** bu yüzden size herhangi bir sitemde bulunmaktan çok uzak olmakla kalmıyoruz, tam tersine, ama hiç değilse, gelecekte bu konuda sizi daha dikkatli kılmak isterdim."[20]

Engels, 'ekonomik determinizm' suçlamalarına ilişkin kendilerine yapılan eleştirileri şöyle yanıtlıyor: "Bir de ideologların şu ahmakça düşünceleri eklenir: tarihte bir rol oynayan çeşitli ideolojik alanların bağımsız tarihsel bir gelişme olduğunu reddettiğimiz gibi, onların her türlü tarihsel etkinliklerini de reddediyoruz. **Bu, bayağı, diyalektik olmayan, iki kutup gibi birbirine kaskatı karşı bir neden ve sonuç anlayışından, karşılıklı etki konusunda kopkoyu bir bilgisizlikten yola çıkmak demektir.** Tarihsel bir etkenin, sonuç olarak, başka ekonomik olgular tarafından meydana getirilir getirilmez, kendisinin de kendi ortamı, hatta kendi öz nedenleri üzerinde karşı etki yapabildiğini ve yaptığını bu beyler, kasıtlı olarak sık sık unutuyorlar."[21]

Engels, özeleştiride bulunuyor; Marks ve kendisine ait çalışmalardaki pozitivist vurgunun farkındadır ve düzeltmeye çalışıyor. Marksizmin, ekonomik determinizme dayalı bir şablonculuk olmadığını kesin olarak ileri sürüyor ve şunları yazıyor: "Oysa bizim tarih anlayışımız, her şeyden önce bir inceleme yönergesidir. Hegelcilerin yaptıkları tarzda yapılar yapmak için bir araç değildir. Toplumsal oluşumların kendilerine uygun düşen siyasal, hukuksal, estetik, felsefi, dinsel, vb. anlayış tarzları konusunda sonuçlara varmayı denemeden önce bütün tarihi yeni baştan incelemek, bu çeşit toplumsal oluşumların varlık

---

[20] Engels'in Franz Mehring'e 14 Temmuz 1893 tarihli mektubu, **age**, s.198.

[21] **Agy.**

koşullarını ayrıntılı bir araştırmadan geçirmek gerekir. "[22] Engels, 'tarih anlayışımız her şeyden evvel bir inceleme yönergesidir' derken, herhalde, 'tarihi' bir araştırma yöntemine indirgemiyor (ya da indirgememelidir). Her tarihsel araştırmanın belli bir yönteme gereksinim duyduğunu biliyoruz. Ama, şunu da biliyoruz; tarih dün-bugün-yarın ilişkisinin kuruluşudur. **Belli bir yöntemle, ampirik dünyayı incelemek ve bundan geleceğe ilişkin sonuçlar çıkarmak şeklinde anlaşılan tarih, ya pozitivist bir vurguya ya da felsefi politik/praksise yöneliyor.** Nitekim, Engels de zorunlu olarak bu yönelimin içinde kalıyor: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama şimdiye değin, toplu bir plana göre kollektif bir iradeye uymamışladır, ve bunu, belirli, örgütlü ve belli bir toplum çerçevesi içinde bile yapmamışlardır. Onların çabaları birbirine karşı geliyor ve kesinlikle bu nedenle bu tür bütün toplumlarda, rastlantıyla tamamlanan ve kendini gösteren zorunluluk hüküm sürüyor. Rastlantıyla kendini kabul ettiren zorunluluk da sonuç olarak, iktisadi zorunluluktur. Burada büyük adamlar denilen soruna yaklaşıyoruz. Elbette ki, şu büyük adamın, şu belirli bir anda ve şu belirli bir ülkede ortaya çıkması salt bir rastlantıdır. Ama, biz büyük adamı ortadan kaldırırsak onun yerinin doldurulması gereğinin ortaya çıktığı görülür ve onun yerini dolduracak olan biri iyi kötü bulunacaktır, ama her seferinde zamanla bulunacaktır. Napolyon'un, bu Korsikalı'nın, kendi öz savaşıyla tükenmiş Fransız Devriminin kesinlikle gereksinme duymuş olduğu askeri diktatör olması rastlantı oldu; ama tanıtlanmıştır ki, bir Napolyon olmasaydı, bir başkası onun boşluğunu doldururdu, çünkü ne zaman gerekli olsa, her sefer bir adam bulunmuştur: Sezar, Augustus, Cromwell vb. gibi. **Marks, tarihsel tarih anlayışını buldu ise de, Therry, Mignet, Guizot bütün İngiliz tarihçileri 1850'ye kadar buna çalışıldığını tanıtlıyorlar ve aynı anlayışın Morgan tarafından da bulunması, zamanın bu anlayış için olgunlaşmış olduğunun ve zorunlu olarak bulunması gerektiğinin tanıtıdır."**[23] Tarihi yapan

---

[22] Engels'in 5 Ağustos 1890 tarihli, Conrad Schmid'e yazdığı mektup, **age**, s183.

[23] Engels'in 25 Ocak 1894 tarihli, Heinz Stargenburg'a yazdığı mektup, **age**, s.193

insan, tarih tarafından koşullandırılıyor. Bir başka deyişle, tarihi yapan insan, zorunlu olarak tarihi yapmak durumunda kalıyor. Engels, bu bağlamda, Marksizmin tarihsel zorunluluğuna işaret ediyor ve Marks ile Marksizmin bir ve aynı şey olduğunu düşünüyor. Marksizm, tarihsel koşullar uygun olduğundan, yani, kendisini oluşturan tarihsel koşullar olgunlaştığından zorunlu olarak tarih sahnesinde beliriyor.

Engels'in 'tarihi yapan insanları' tarihe içkindir. Engels'in önermesi, bu nedenle teorik değil, lafzidır. Haluk Yurtsever, bu ayrımın bilincinde değildir; Engels'in, "iktisadi durumun otomatik bir etkisi yoktur, tersine, kendi tarihlerini yapan insanlardır"[24] şeklindeki ifadelerini, Yurtsever, bir Marksist olarak, bu lafzi olanı aktarmakla kalmıyor, onu teorik bir önerme haline getirmeye çalışıyor. Böylelikle, determinizmin aşırısı'ndan, yasaların otomatik olanı'ndan nefret etmesi ve tarihi insanların yapması çok doğal oluyor.

IV

Marksizmin, tarihsel Marks ile ilişkisi nedir? Marksizmi, Marks'tan ayırabilir miyiz? Marksizm, kurucusu Marks gibi, toplumsal tarihsel sürecin dolaysız bir ürünü müdür? Soru iki şekilde yanıtlanabilir. Eğer, bu sorunun cevabı "evet" ise, o zaman kapitalist koşullarda ortaya çıkan tarihsel materyalizmin de o sistem ile sınırlı olması gerekir. Bunun akabinde sorulması gereken soru şudur; o halde tarihsel materyalizmin burjuva düşüncesinden farkı nedir? Aynı soruya "hayır" cevabı verildiğinde, Marksizm'in, Marks'ın tarihselliğinden ayrı sınıflar üstü bir şey olduğu kabul edilmek durumundadır. Marksizm, evrenseldir; geçici değil, kalıcıdır. Bu durumda sorulması gereken şudur: Onun işçi sınıfı ile ilişkisi nasıl kurulmalıdır?

Lukacs ve Althusser bu soruların yanıtlarını arayan kişiler olmuşlardır. **Tarih ve Sınıf Bilinci** Lukacs'ın, **Marks İçin** ve **Kapital'i Okumak** Althusser'in temel eserleridir. Her ikisi de tamamlanmış

---

[24] **Age,** s. 195.

bu çalışmalarının akabinde özeleştiride bulunmuşlardır. Lukacs, özeleştirisinde, **Tarih ve Sınıf Bilinci** çalışmasında yeterince materyalist olmadığına karar vermiştir. Althusser ise, teorisizme düştüğünü söylemiş ve daha sonraki çalışmalarında bunu düzeltmeye çalışmıştır. Lukacs ve Althusser bir bütün olarak incelenebilir. Bu ayrı bir çalışma konusudur. Biz burada, Lukacs'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** ve Althusser'in **Marks İçin** ve **Kapital'i Okumak** adlı eserlerindeki epistemolojiye ilişkin sorunla ilgileniyoruz.

V

Lukacs'a göre, kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomik yapı, toplumu oluşturan diğer öğelerden bağımsız değildir; tersine diğer öğelerle birlikte kaynaşmış bir durumda bulunuyor. Ekonomi, kapitalizmde toplumu oluşturan diğer öğelerden farklılaşıp, bağımsızlaşıyor. Bu bilgi ampirik gözlem ile elde edilen bilgidir. Gerçekte; "ekonominin egemenliği doğal bir temele göre değil, belirli normatif (ideolojik) bir sisteme dayanır. **Marksist teori, ekonomik ideolojinin kapitalist toplumdaki egemenliğini yansıtır."**[25] Bu nedenle, Lukacs, Marksizmin ekonominin öncelliğine ilişkin tezinin dönemsel, kapitalizm ile sınırlı olduğunu söylüyor. Tarihsel materyalizm, kapitalizm koşullarında ortaya çıkıyor ve kapitalist toplumun bilgisini veriyor. Burjuva düşüncesi de kapitalizmin bilgisidir, ama aralarında önemli bir fark bulunuyor: Burjuva klasik iktisatçıları, iktisadi kategorilerin evrensel ve kalıcı olduğunu ileri sürerken, tarihsel materyalizm söz konusu iktisadi kategorilerin tarihsel ve geçici olduğunu vurguluyor. 'Tarihsel ve geçiciliğe' ilişkin vurgu, 'olması gereken'e işaret ediyor ve tarihselin aşılması gerektiği anlamına geliyor.

Kapitalizmde toplumsal bütünlüğün temelinin ekonomiye indirgenmesi aslında son derece aldatıcıdır. Sorun meta fetişizmi ve onun ürünü olan nesnelleştirme ile ilişkilidir. Kapitalizm, insanı şeyleştiriyor; insanlar arasında olan toplumsal ilişkiler, sanki nesneler arasındaki ilişkilermiş gibi görünüyor. Lukacs'a göre,

---

25 Lukacs'tan aktaran İlkay Sunar, **Düşün ve Toplum**, Birey ve Toplum Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1986, s.196.

"Kapitalizm ilerledikçe, nesnelleştirme giderek yayılır ve yoğunlaşır. El tekniklerine dayalı küçük üretimden temeli işbirliği olan manüfaktür türü üretime geçiş nasıl üretim nesnelerinin giderek ayrışmasını ve parçalanmasını getirdiyse, aynı parçalanma süreci giderek üretimin öznesi olan insanın bilincine doğru saldırıya geçer. İnsan artık bu sürecin ustası olmaktan çıkar, mekanik bir parça halinde mekanik bir sistemin içine yerleştirilmiş olur."[26] Lukacs için, Marksizmin ayırdedici niteliği, ekonomik determinizmin aşılmasını, toplumu temellendiren ideolojik sistemin değiştirilmesinde görmesidir. Nesnel ve doğal gibi görünen ekonomik yasaların temelinde toplumsal ilişkiler vardır. Ekonomik yasaların geçici ve insancıl olduğunun bilincine varılmasıyla toplum değiştirilebilir ve dönüştürülebilir. Emek, yani proletarya şeyleştiğinin bilincine ermesiyle eş özne-nesne haline gelir. Onun dışında, başkaca gerçeklik olmaz.

Lukacs'a göre, bilim ontolojinin soyutlanması ise, yani, nesnel verilerin eleştirilmeksizin, doğrudan ve oldukları gibi ele alınıp kavramlaştırılması ise, bilimsel bilgi varolanın, yani burjuvazinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. **Bilimsel bilgi ideali burjuva ideolojisini meşrulaştırmaktan ve onaylamaktan başka bir işe yaramaz.** Kapitalist toplumun öğelerini bilimin değiştirilemez yasaları olarak kabul eder.

Bilim olarak Marksizm, kapitalist toplumun kendisini tanıması için gerekli olan bilgidir. Burjuva ideolojisi olan pozitivizm, ideolojik anlam sistemi dışında nesnel ve mutlak olguların varlığını esas aldığı için bilim/ideoloji ayrımını, olgu/değer ayrımı şeklinde tanımlar. Oysa, "Marksizm kapitalizmi temellendiren ve şeyleştiren klasik iktisat teorisinin tarihselliğini ortaya koyarak, hem dondurulmuş bir olgu/değer ayrımını ortadan kaldırmış, hem de kapitalizmin değişebileceği bilincini yaratmıştır."[27] İdeolojiden yalıtılmış bir olgular dünyası yoktur. Olguların teoriden bağımsız tek tek

---

[26] G. S. Jones, "Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", Çev.: derleyen Kemali Saybaşılı, **Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar,** Birey Ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s.211.

[27] Lukacs'tan Aktaran, İlkay Sunar, **age,** s.199.

varolabileceğini ileri süren ampirisist-pozitivist epistemoloji dayanağını kapitalist sistemde bulur. Kapitalist sistem, toplumu bütünlüğünden yalıtıp birbirinden farklılaşmış düzeylere ve olgulara indirgediğinden yaşam insana olgular dünyası gibi görünür. Gerçekte, toplumu oluşturan öğeler toplumsal, olgular da teorik bütünlükten soyutlanamazlar:

Lukacs'a göre, iki tür etkinlikten söz edilebilir: Birincisi, insanın doğal ihtiyaçlarını karşılaması ve yaşam düzeyini artırmak için giriştiği bilimsel yasalara tâbi üretimsel, yani teknik etkinlik; ikincisi ise toplumsal ilişkileri değiştirmek ve yeniden kurmak için giriştiği ideolojik etkinliktir. ılkinde insan edilgin, nesneye bağımlı durumdadır. ıdeolojik etkinlikte ise insan toplumun yaratıcısı ve öznesi haline gelir. Bilimsel yasalara bağlı teknik etkinlik de sonuçta ideolojik etkinliğe bağlıdır ve onun tarafından belirlenir.

Burjuva dünyasının içinde kalınarak, onu dönüştürmek imkânsızdır. **Nesnel ve doğal görünen ekonomik ilişkilerin temelinde toplumsal ilişkiler vardır. Ekonomik olan, ideolojiktir.** Ekonominin fetişleştirildiğini ve insan ilişkilerinin şeyleştiğinin bilincine varan insan, proletaryanın öz bilinci, toplumsal yaşam biçimini değiştirir ve yeniden kurar. **Lukacs, Hegelyan eş özne-nesne kavramını kullanarak, sorunu aşmaya çalışır.** Lukacs, çubuğu tersinden bükerek doğrultmaya çalışırken, fazla büker ve öbür tarafa eğer. Çubuğun yönünün döndüğü yer basbayağı idealizmdir.

VI

Althusser'e göre, Marksizm, ekonomik determinizm ya da tarihselci hümanizm olarak anlaşılamaz.

Hegel, bütünlüğü özün dışavurumu olarak ele almış, bütünlüğü oluşturan öğeleri özün görünüşü olarak kabul etmiştir. Hegel düşüncesinde öz İdea'dır. Althusser'e göre, İdea'nın yerine öz olarak Ekonomi'nin (ya da İnsan'ın) konması Hegel sorunsalının aşıldığı anlamına gelmez. Toplumsal kuruluşa ilişkin olarak Marksistlerin geliştirdikleri altyapı/üstyapı kavramları Hegel sorunsalı içerisinde oluşturulan kavramlardır. Aynı sorunsal içinde, üstyapı kurumları din, ideoloji, hukuk, siyaset vb. toplumsal öğeler altyapı olan ekonomiye, bir

başka deyişle özün görünümlerine indirgenirler. Althusser bu tür yaklaşımı ekonomizm olarak nitelendirmekte ve gerçek (bilimsel) Marksizmden bir sapma olduğunu belirtmektedir. **Hegel'deki bütünlük, dışavurumsal, aynı anlama gelmek üzere dile getirici bir bütünlüktür.** Marksizmin bütünlük anlayışı Hegel'in bütünlük anlayışından başka bir şey olmak gerekir. **Topluma bütünlüğü özne (Lukacs-Gramsci) vermediği gibi, bütünlük Hegelci anlamda dışavurumsal bir bütünlük (Kautsky) olarak da kullanılamaz.** Hegel idealizmi ne kadar yanlışsa, Marks'ın dışavurumsal bir bütünlük içinde ekonomizm temelinde yorumlanması o ölçüde yanlıştır.

Tarihselci hümanizm, tarihe içkin bir erek yakıştırmış; bunu insanın kendi özvarlığına dönüş olarak tanımlamış ve tarihi öznel amaçların bir fonksiyonu olarak değerlendirmiştir. Burada, Hegel'in 'İdea' kavramı, 'insan' kavramıyla yer değiştirmiştir. Tarihselci hümanistler de Hegel sorunsalı içindedir. Althusser'e göre, bu tür tarihselci/hümanist yaklaşım bilimsel Marksizm değil, ideolojik Marksizmdir.

Toplumsal ilişkiler öznelerarası ya da ekonomik ilişkilere indirgenemez. **Althusser'e göre, toplumsal bütünlük karmaşık bir bütünlüktür ve merkezi, yani özü yoktur. Toplum birbirinden farklılaşmış, özgül, görece bağımsız, her biri gerçeklik niteliğine sahip ve birbirlerine indirgenemeyen üç temel yapıdan oluşur; bunlar, ekonomi, siyaset ve ideolojidir.** "Ekonomi karmaşık bütünlüğün özü değil, bütünlüğü en son aşamada belirleyen göreli bağımsız bir düzeydir..... Her toplumsal bütünlük içinde ekonomi en son aşamada belirleyici olmasına rağmen, başat öğe değişebilir; ekonomi belirleyici olmak koşuluyla diğer öğeler arasındaki ağırlıklar toplumdan topluma değişebilir. Örneğin feodalizmde ekonomi belirleyici, din başat olduğu halde, kapitalizmde ekonomi hem belirleyici hem de başattır. Ekonomi hangi öğenin başat olacağını belirlediği için en son aşamada kendisi belirleyicidir."[28]

---

[28] İlkay Sunar, **age**, s.208.

Toplumsal bütünlük veya tarihsel koşullar bir çok nedenin bir araya gelmesinden doğan üstbelirlenmenin bir sonucudur.

Althusser'in sözünü ettiği toplumsal bütünlük 'somut', yani gerçek olgulardan yola çıkılarak elde edilmiş bir bütünlük değildir. Üretim tarzı, belirli bir sorunsal içinde kavramsal bilgi düzeyinde üretilir. Althusser, bilimin nesnesi olan üretim dünyasını teorik olarak yaratmaktadır. Epistemolojik düzeyde her şey kavramsaldır, ama, kavramsal düzeyin yarattığı dünya içinde her şey üretime dayanmaktadır.

Althusser'e göre, toplumsal ve teorik olmak üzere iki ana pratik söz konusudur: "Toplumsal pratik maddi üretim, politik üretim ve ideolojik üretim olmak üzere üç temel pratikten oluşmaktadır. Althusser'e göre, bütün pratik süreçler aynı yapıya sahiptir; maddi üretim kadar politik pratik de 1) belirli bir hammaddeyi(toplumsal ilişkiler) 2) belirli bir emek ile 3) belirli bir ürüne (yeni toplumsal ilişkiler) dönüştürmek anlamını taşır; ideoloji ve teori de aynı diğer pratikler gibi bu üç genellemeden oluşurlar. Bütün bu pratiklerin belirleyici anı (veya öğesi) emektir."[29]

Althusser'e göre, düşünsel ve nesnel süreç birbirinden bağımsız ve birbirleriyle ilişkisizdir ve birbirine indirgenemez. Düşünce ile dünya arasındaki ilişki toplumsal ve teorik olmak üzere iki farklı düzeyde kurulmaktadır. "Teorik düzeyde bilgi kavramsal olarak üretilir; ancak teorik bir model meydana getirildikten sonra toplum nesnel niteliğe kavuşur. Teoriden bağımsız nesne anlamsız olmaktan öteye gidemeyeceği gibi, ideolojiden bağımsız bir toplumun varlığı da söz konusu olamaz. Ampirizm nesne ile teorinin nesnesinin farklı şeyler olduğunu unuttuğu teorinin nesnesini nesnenin kendisi sanmaktadır. Althusser'e göre bütün ampirisist düşüncenin temel hatası gerçek ile kavram arasındaki kopukluğu gidermeye çalışmasında yatar; **halbuki, gerçekte nesne kavramı değil, kavram nesneyi üretir."**[30]

---

[29] **Age**, s.211.
[30] **Age**, s.239.

Toplumsal düzeyde ideoloji, gerçekliğin bir yansıması değil, insanların yaşam koşulları ile olan ilişkilerinin temsil edilmesidir. Yani, ideoloji imgeseldir.

Althusser'e göre, Marks, bilim öncesi ideolojik sorunsaldan koparak tarih bilimini kurmuştur. Tarih öznesiz ve ereksiz bir süreçtir: **"Marksist tarih görüşü** ereksel veya nedensel determinizmden bağımsız olarak **üretim tarzları arasındaki geçişleri konjonktürel bir şekilde açıklar.** Üretim tarzları arasındaki geçişler zorunlu olmadığı gibi tarih belirli bir amaca yönelik bir süreç olarak da çözümlenemez."[31] Tarihin öznesi olduğuna ilişkin düşünce, ideolojik yanılsamadan ibarettir.

VII

Althusser'e göre tarih bilimi, bilim öncesi ideolojik sorunsaldan 'epistemolojik kopuş 'ile oluşturulmuştur; kurucusu Karl Marks'tır. Bir başka deyişle, tarih bilimi burjuva dünyasının bir yansıması değil, fizik bilimi gibi sınıflarüstü bir şeydir. Althusser'in 'epistemolojik kopuş' kavramı kendi sistemi içinde açıklanamamaktadır. 'Epistemolojik kopuş' varsayılır. Bunun nedenini, Althusser'in epistemoloji kuramında aramak gerekir. Althusser'e göre, bilimsel bilgi'nin dış dünyayla hiçbir ilgisi yoktur; bilgi düşünce süreçlerinden geçerek oluşur. Yani bilimsel pratiğin hammaddesi ve ürünü kavramlardır. **Bilim öncesi dönemde 'kavram' yoktur. Bilim öncesinden bilime geçişe ilişkin pratik, Althusser sisteminde tam bir muammadır. Bilginin nesnesi, gerçek nesneden kesinlikle farklı ve değişiktir, ama, bilginin nesnesi yoluyla öğrenilen şey ise, gerçek nesnedir. Arada, epistemoloji ile ontoloji arasında bir ilişkilendirme yok ise, bu tez saçmadır.** Althusser'in 'ampirizmin sorunsalı' kavramı güçlüdür; bu çerçevede ileri sürdüğü eleştiriler yerindedir, ama, vargılarıyla aynı sorunsal'dan çıkamadığı anlaşılmaktadır. Althusser epistemolojik düzey ile ontolojik düzey arasındaki ilişkiyi koparark tam bir 'politika'sızlık örneği sergilemektedir. **Althusser, politikaya yöneldiği ölçüde —Lenin ve Felsefe'de olduğu gibi—**

---

[31] **Age**, s.207.

sisteminden uzaklaşmakta; sistemin içinde kaldığı ölçüde, 'politika'sızlığı yaşamaktadır.

Althusser, verili bir nesne karşısına verili bir özne koyan ve öznenin eylemini nesnenin özünü anlamaya yönelik faaliyetlerle sınırlayan bütün epistemolojileri Ampirizm sorunsalı içinde görür. Ampirizm sorunsalından çıkışı, düşünsel süreçlerle, nesnel süreçleri birbirinden tamamen ayırmada ve onları birbiriyle ilişkisizlendirmede görür.

Althusser'in dediği gibi, **sonuçta kazanacak ya da kaybedecek olan siyasaldır.** O halde, Althusser sisteminin doğal sonucu olan 'politika'sızlık, onu bir başka politikaya zorunlu kıldığından 'ampirizm sorunsalı' içinde kalmasına neden olur.

En geniş anlamda ampirizm, düşünce/ madde özdeşliği veya ayrılığı şeklinde tanımlanabilir. Özdeşlik, düşünce/madde bütünselliğini, bütünün iki ayrı parçasını birbiriyle özdeşleştirerek, bir tek şeye, maddeye ya da düşünceye indirger. Ya düşünce lehine ya da madde lehine özdeşlik olmak üzere iki biçimde söz konusu olabilir. Bunun doğal sonucu olarak, bütün, bunlardan biriyle eşitlenmiş olur. Ayrılık ise özdeşliğin tersinden ele alınış biçimidir; öz olarak aynı, ancak işlem farklıdır. Tek bir bütün madde ve düşünce olmak üzere ikiye ayrılır ve ayrı ayrı bütünler halinde kavranır. Duruma göre hangisine bakılırsa (yâ da bakılmak istenirse) o görülür. Zorunlu olarak ikisini birden görmek de olanaksızdır.

Lukacs, düşünce madde bütünselliğini bütünün iki ayrı parçasını birbiriyle özdeşleştirerek, bir tek şeye, yani düşünceye indirger. Tarih, insani amaçların gerçekleştirilmesidir. ınsan tarihin öznesi olmaktadır. Lukacs, tarihsel materyalizmin burjuva dünyasının bir ürünü olduğunu —yansıma kuramını— ileri sürerken, materyalisttir; burjuva dünyasının aşılması konusunda Hegelci eş özne-nesne kavramından yola çıkar ve anti pozitivist refleksle, devrimciliği idealizmin olanaklarıyla materyalizme şırınga ederken, kendini tümüyle idealizmin içinde bulur.

Althusser, sorunu epistemolojik süreçle ontolojik süreci tamamen birbirinden ayırmak suretiyle çözmeye çalışır. Althusser, düşünce madde bütünselliğinde,

bütünün iki ayrı parçasını birbirinden tamamen ayırır ve onları ayrı ayrı bütünler halinde kavrar. Bir başka deyişle, onları ayrı ayrı bütünler halinde kavrama olanaksızlığını dener. Çünkü, duruma göre hangisine bakılırsa (ya da bakılmak istenirse) o görülür. Zorunlu olarak ikisini birden görmek de olanaksızdır. Althusser'in politika'sızlığı buradan çıkar. Şöyle de söylenebilir: **Althusser bilimi vurguladığı ölçüde 'politika'sızlığı, 'politika'yı vurguladığı ölçüde 'bilim'sizliği yaşar.**

Düşünce-madde bütünselliği, Althusser'in toplumsal formasyona ilişkin bütünlük kavramında olduğu gibi, **karmaşık bir bütünlüktür.** Ne madde, ne düşünce bütünlüğün özü değildir. **Bütünlüğün özü yoktur ve özün görünüşü anlamında düşünce maddenin görünüşü değildir.** Şeyler, bizim bilincimizden bağımsız içerikleriyle birlikte 'kendinde şey' olarak vardırlar. Maddeci epistemolojinin dayandığı temel sav budur. Düşüncenin şeylerle olan ilişkisi **'gerİye dönülmezlik'** ilkesi ile kurulur. Düşünce-nesne ilişkisi, özün görünüşü anlamında öz-görünüş ilişkisi değildir. Düşünce bağımsızlaşır, özün görünüşü olmaktan çıkar. **Bağımsız ve bağımsızlaşan düşünce ile nesne karmaşık bir bütünlük içinde birbirlerine karşı görell bir konum alırlar.**

Bilimsel bilgi kavramsaldır. Kavramlar belirli bir teorik sorunsal içerisinde oluşurlar. **Bilimsel bilgi, belirli bir teorik sorunsal içinde, kavramlardan yeni kavramlar üretilmesi şeklinde olabileceği gibi, nesneye ilişkin ampirik düşüncenin aynı sorunsal içinde kavramlaştırılması suretiyle de elde edilebilir.** O halde, ideoloji sadece imgesel değil, bize göre toplumsal ilişkilerin bir sonucu olarak da ortaya çıkabilir.

Tarihselci hümanizm, **özneyi, bütüne dışsal** olarak ele alır ve bütünsel sürecin 'Özne'si haline getirir. Ekonomik determinizme dayalı tarihselci pozitivizm, özne ile nesneyi özdeşleştirerek, özneyi bütünsel sürecin bir 'Nesne'si durumuna indirger. Oysa, özne/nesne aynı bütün içindedirler. Bütüne içkin değil, içseldirler. Özne nesneyi kavrarken, dönüştürürken, kendisini ve kendisinin de içinde bulunduğu ütünü değiştirir ve dönüştürür. 'Bütün' kavramının vurgulamak istediği şey, 'akıl'ın da içinde bulunduğu bir şeyi değiştirdiğidir. Yani

akıl yalnız nesnesini değil, kendisinin de içinde bulunduğu bütünü ve dolayısıyla kendisini değiştirip, dönüştürmektedir. Bu anlamda akıl bir özne konumundan çok, başlangıcı ve sonu olmayan bütünsel sürecin bir eyleyicisi konumundadır. Sürecin yer ve zaman itibariyle derinlik ve genişlik bakımından sınırlandırılmış belli bir kesitinde, 'akıl' öznedir. Sürece yatay ve dikey bir çizgi çektiğimizde, bunların kesiştiği nokta 'an'ı ifade eder. Ne var ki, an bir soyutlamadır; derinliğine ve genişliğine sonsuz olan bir süreçte 'an' gerçeklik kazanamaz. Tarih, son aşamada[32] öznesiz, öznesiz olduğu için de ereksiz bir süreçtir.

---

32 Burada 'son aşamada' kavramı önemli oluyor. Bu kavramdan ne anlaşılması gerektiğini Engels şöyle ifade ediyor: "İncelediğimiz alan ne kadar ekonomik alandan uzaklaşırsa, onun gelişmesinin rastlantılar gösterdiğini ve bu gelişme çizgisinin zikzaklar çizerek ilerlediğini o kadar çok görürüz. Ama, eğer bu gelişme eğrisinin ortalama eksenini çizerseniz, ele alınan dönem ne kadar uzun olursa olsun ve incelenen alan ne kadar geniş olursa bu eksenin de iktisadi gelişmenin eksenine o kadar yaklaştığını ve o kadar ona paralel olma eğilimi gösterdiğini göreceksiniz." (Engels'in Heinz Sargenburg'a 25 Ocak 1894 tarihli mektubu, **Felsefe İncelemeleri** s.196)

Felsefi Aklın Eleştirisi

"Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış hiçbir şey sunamazlar." ***Goethe***

Orhan Gökdemir

"Dünya bir akıl düzeni olmalıdır." 18. yüzyıldan bu yana hem dünyanın yorumunu, hem de bizzat kendisini değişikliğe uğratan "teorik ve pratik" gelişmeleri bu tümce ile özetlemek mümkün. Büyük Fransız Devrimi ve bir anlamda onun "düşünsel karşılığı" olan "Alman İdeolojisi"ni yönlendiren ana ülkü "tanrısal düzen"den "akli düzen"e geçiştir.

Fransız Devrimi ve Alman İdealizmi'nin devrimcileri dünyada akli bir sosyal-entellektüel düzen kurma işine büyük bir çoşku ile giriştiğinde, dünyanın aklileşmesi ile aklın dünyevileşmesinin insanlara mutluluk getireceğinden emindiler. Aklın dünyevileşmesinin en uç noktasında duran ve bu yüzden de bir ayağı "ruhlar alemi"nde bulunan Georg Freidrik Hegel, büyük bir vurguyla, kendi us kavramını Fransız Devrimi'ne bağlarken, yazdıklarının, Fransa'dan gelen meydan okumaya bir karşılık olduğunu biliyordu.

Ancak, devrimin attığı ileri adımlardan ve devrimci terörden ürkerek geri çekildiğinde, dünyanın aklileşmesinin ve aklın dünyevileşmesinin insanların bütününe mutluluk getirmediğini gördü. Üzerlerinde durdukları devrimin ateşi sönmüştü. 19. yüzyılın ortalarında, artık aklileşmiş dünyanın mutsuzları, Hegel'in bağlı olduğu sınıfa karşı barikatların ar-

kasına koşarken acı gerçeği itiraf ediyordu: "Ussal ilerleme mutlulukta bir ilerleme değildir."

Hegel'in öğrencilerinden biri olan Karl Marx, onun düşkırıklığının bir ürünü olan bu itirafı tercüme ederek yeni bir dönemin kapılarını açtı: "Sınıflı toplumların ilerlemesi, proletaryaya mutluluk getirmez."

Hegel'in dizgesi çağdaş felsefede Descartes ile başlamış ve çağdaş toplumun temel düşüncelerini tinselleştirmiş olan bütün bir evreyi kapanışa getirmişti;[1] Marx'ınki bir büyük ve yeni açılışın işaret taşlarını döşedi. Burada "us"un yerine "sınıflı toplumlar"ın, "insanın mutluluğu" yerine "proletaryanın mutluluğu"nun geçirilmesi asla rastlantısal değildir ve asla felsefi bir ilerlemeye işaret etmiyordu.

Bu dönüşümü zorunlu kılan gerçek, felsefi değil tarihseldir; Marcuse'nin deyişiyle "Eğer bu felsefenin ötesine herhangi bir ilerleme olacaksa, bunun felsefenin kendisinin ötesine ve aynı zamanda, felsefenin kendi yazgısını bağlamış olduğu toplumsal ve politik düzenin ötesine bir ilerleme olması gerekiyordu." [2] Marx, hem felsefe, hem de onun maddi karşılığı olan Fransız Devrimi ile hesaplaşma zorunluluğu ile karşı karşıyaydı.

Alman idealizmi ile Fransız devrimi ilkeleri ve ülküleri açısından ortak bir zemin üzerindeydi. Bu zemin her ikisi için de "dünyanın bir us düzeni" olmasını sağlayacak "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkeleri etrafında örgütlenmiş yeni bir toplumsal düzendi. Bu, açıkça bir burjuva düzeniydi ve her ikisinin de aynı ülkülerle hareket etmesi "kuramsal bir iş" değildi. Bu ülkülerin kökeninde masonik yapılar vardı ve en nihayet hem Alman idealistlerinin, hem de Fransız devrimcilerinin büyük bir bölümü masondu.

Marx, "eşitlik, özgürlük, kardeşliğin" bir toplum haline gelişi için bir başka ortak paydaya, Bentham'ın "faydacılığına" gerek olduğunu yazmadan önce, burjuva sınıfı "dünyanın aklileşmesi"nin herkese, aynı anlama gelmek üzere insana mutluluk getireceğine, aslında bu akli dünyanın içinde sadece soyut bir insan olarak, bir insan soyutlaması olarak duran proletaryayı da inandırmıştı. Halbuki, proletaryayı bir insan kılığında, bu topluma dahil etmek için, onu, bir insan haline

---

[1] Herbert Marcuse, **Us ve Devrim/Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu**, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1989, s. 202

[2] **Age**, s. 208

gelişini mümkün kılacak maddi ve entellektüel araçlardan arındırmak gerekiyordu. Onu, bu topluma dahil eden maddi zor mülkiyet ise, ideolojik argüman insan inanışıdır ve bir kavram olarak insanı, burjuva ideolojisi için işleyip oluşturma onuru felsefeye aittir.

R.G. Collingwood, Kant felsefesi dolayısıyla, zihinsel bir iş olan felsefenin, bu maddi ve bayağı hokus fokusu nasıl yaptığını şöyle anlatıyor:

"Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük tasarımlarının kaynağı olan Kant'ın aklı salt bir insan aklıdır, ama Kant onun varolan ya da varolmuş olan tek insan aklı türü olduğunu tartışmasız varsayar."[3]

Oysa Kant'ın insanı, onun yaşadığı çağdaki insan, bir Avrupalı, hatta bir Almandı. Tıpkı Hume'un çözümlediği "insan doğası"nın onsekizinci yüzyıldaki bir Batı Avrupalı'nın doğası olması gibi. Bunun bir yanılsama, filozofların bir yanlışlığı olup olmaması önemli değildir. Aydınlanma'nın tasarladığı soyut ussal insanın hiçbir gerçek yanı olmadığına inanan Hegel de kendi insan tasarımının üzerinden konuşur.

Burjuva toplumun ideolojik özeti "insan" ve onun en soyut haliyle sahip olduğu "us"tur. "Özgürlük, eşitlik ve kardeşliği" mümkün kılan temel ise, insan ve usu mümkün kılan temel ile ortaktır; bu dolaşım alanıdır, piyasadır. Üretim alanındaki proleter dolaşım alanında, bir alıcı ve satıcı kimliğiyle, sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından biri olarak proleter görünümünü yitirir ve herkesi ortak bir payda halinde toplayan sihirli sözcüklerin içinde eritilir. Bir "kişi", bir insan haline gelir.

Şimdi, gerçek bir sınıra, felsefenin otoritesinin geçersizleştiği noktaya gelmiş bulunuyoruz. Proletaryanın, insan kılığına büründüğü yerde Hegel biter Marx başlar; aynı anlama gelmek üzere felsefe biter, tarih işe koyulur. Biraz önce yardıma çağırdığımız Marcuse bu geçişi şöyle özetliyor:

"Hegel'den Marx'a geçiş, tüm bunlardan, felsefenin terimlerinde yorumlanmayacak özsel olarak ayrı bir gerçeklik düzenine geçiştir. Göreceğiz ki marksist kuramın tüm felsefe kavramları toplumsal ve ekonomik ulamlar iken, Hegel'in

[3] R.G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara

toplumsal ve ekonomik kavramlarının tümü de felsefi kavramlardır. Marx'ın erken yazıları bile felsefi değillerdir. Bunlar felsefenin olumsuzlanmasını anlatmaktadırlar, gerçi henüz felsefi dilde yapılıyor olsalar da."[4]

Marx'ın ilk yazılarında kullandığı "felsefi dil"den bir felsefe çıkarılmasını şimdilik bir yana bırakarak, felsefenin Hegel'den sonraki serüveninin tam bir dine dönüş eğilimi ile sonuçlandığını söyleyelim. Feuerbach, "tanrı öğretisi (teoloji) insan öğretisine(antropoloji) değiştirilmelidir" derken, ya da Kierkegaard "Salt bir gerçek vardır; bir Hıristiyan yaşamı sürmek" derken aynı eğilimi dillendirirler. Feuerbach'ın maddeciliği de, Kierkegaard'ın varoluşçuluğu da yalıtılmış bireye sarılmaktadır ve "insanın yüceliği"ne dayanmaktadır. Son halinde kendi köklerine dönen felsefenin, Batı akılcılığı ile çatışması kaçınılmazdır. Edmund Husserl'in yaptığı gibi, felsefeyi yüzünü "fenomenlere" dönmeye davet ederek, dinin de gerisine, eski felsefeye dönüş eğilimi içinde olanların ise "kesin bir bilim olarak felsefe"nin artık nasıl mümkün olacağı ve fenomenolojinin "bütün bilimlerin temeli haline" tekrar nasıl geleceği konusunda ileri sürdükleri, dinden kaçan felsefenin, ancak idealizmin en düşkününe saplanıp kalacağının işaretini verir. Bir tek Dilthey "tarih" der, ama buradaki tarih, Diltheyci tarih "yaşama felsefesi" dolayısıyladır. Felsefenin trajedisi budur; tarihsel olan akıl, kendi üzerine fikir yürütürken (felsefe), kendini salt akıl olarak, soyut, tarih üstü insan aklı olarak alma eğilimindedir. Tarih, felsefeye ancak dışarıdan sokulabilir.

Bu trajedi, marksizm içinde de kendi üslubuyla karşılığını bulur. Örneğin "praxis felsefesi", özünde "felsefe olmayan bir felsefe" kurma denemesidir. Gramsci üzerine araştırmalarıyla tanınan S. Texier, "Marksizmin genel felsefesi materyalizm değildir" dedikten sonra, bu sıkıntılı durumu şöyle özetliyor: "Marksizmin felsefesi 'saltık tarihselcilik'tir. 'Basit' tarih teorisi değil, ama 'tam' felsefedir."[5] Gramsci'nin tam fel-

---

[4] Marcuse, **age**, s. 209

[5] Tarihsel maddecilik adı verilen tarih felsefesi hakkındaki en zekice tanımlardan birini Benjamin'e borçluyuz. Hep kazanması gereken cücenin hikayesi bir anlamda hepimizin hikayesi...
"Hep söylenegeldiğine göre, bir otomat varmış ve bu öyle yapılmış ki, bir satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş. Geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında, sırtında geleneksel Türk giysileri bulunan, nargile içen bir kukla otururmuş. Aynalardan

sefesi ile Husserl'in "fenomenolojisi", "bütün bilimlerin temeli olan" eski felsefeye sadece eğilimli değil, aynı zamanda mecburdur.

Mecburiyeti yaratan nedir öyleyse? Şimdi Marx'ı yardıma çağırabiliriz:

"Filozofların beyninde felsefi sistemler kuran akıl ile işçilerin elleriyle demiryolları yapan akıl, aynı akıldır. Beyin, insanın midesinde olmasa da insanın dışında değilse, felsefe de o kadar dünyanın dışında değildir; insan eyleminin birçok alanları, uzun zamandan beri, ayaklarını yeryüzüne tamamen basmamışken ve 'kafa' da bu dünyanın bir parçası olduğundan kuşkulanmadan önce elleriyle dünya meyvelerini topluyorken, felsefenin ayaklarıyla toprağa basmadan önce beyin aracılığıyla dünya ile ilişki kurduğundan kuşku duyulmaz.

"Çünkü her gerçek felsefe çağının zihinsel özüdür; felsefenin içeriğiyle sadece içsel olarak değil, görünüşüyle dışsal olarak da çağının gerçek dünyasıyla ilişkiye gireceği ve onunla karşılıklı değiş tokuş yapacağı zaman zorunlu olarak gelecektir."[6]

Buradan felsefe, üstelik "diyalektik materyalist" bir felsefe nasıl çıkıyor?

"Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da..." Böyle başlayan o ünlü önsözü artık bilmeyen var mı? İşte "marksist felsefe" bunu izleyen iki paragraftan çıkıyor. Marx, Hegel'in diyalektiğini "ayakları üstüne" oturtunca, o oturuş biçimindeki değişikliğin de etkisiyle marksist hale dönüyor. Ne diyordu Marx: Eğer İngiliz insanları şapka biçimine sokarsa, Alman da şapkaları düşünce biçimine sokar. Marx da bir Alman olduğuna

---

oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandan bakılırsa bakılsın, masa saydammış gibi görünürmüş. Gerçekte ise masanın altına, satranç ustası olan kambur bir cüce otururmuş ve kuklanın ellerini iplerle yönetirmiş. Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarımlayabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen'tarihsel maddecilik' diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendisini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi de hizmetine aldığı takdirde, herkesle rahatça başa çıkabilir."
(Walter Benjamin, **Pasajlar**, s. 33)

6 Karl Marx, **Din Üzerine**, Çev.: Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 1976, s. 26.

göre, herşeyi ters çevirerek onu başka birşey haline çevrilebilir; her ne kadar "diyalektik" bir şapkaya benzemese de.

Collingwood, "Tarih Tasarımı"nda, burada bir Alman marifeti aramamamız gerektiğini, üstelik şu şaşırtıcı iddiayla birlikte ileri sürüyor:

"Bu demeci verirken (Marx'ın) kafasında bulunan şey tarihti, belki de Marx'ın ilgilendiği tek şeydi bu."[7]

Peki herkesin "şapkasının düşünce biçimine" büründüğünü iddia ettiği yerde, Collingwood bu sonuca nasıl varıyor? "Tarih Tasarımı"nda bu şöyle anlatılıyor:

"Düşüncenin soy ağacındaki Hegelci yanı ona 'diyalektik' terimini kucağında taşıma hakkını veriyordu. Öylesine ısrarla vurguladığı maddecilik sıradan yüzyıl maddeciliği değildi; 'diyalektik maddecilik'ti. Fark önemsiz değildir; ama abartılmaması gerekir. Diyalektik maddecilik, hala maddecilikti. Marx'ın Hegelci diyalektikle yaptığı hokus fokusunun bütün amacı dolayısıyla şuydu: Hegel onsekizinci yüzyılın tarihsel doğalcılığından kaçınmış, bunu ancak bir parça başarmış, ama her nasılsa özerk bir tarih istemişken, Marx bu istemden vazgeçiyor ve tarihi birkez daha Hegel'in kaçıp kurtulduğunu ilan ettiği doğa biliminin egemenliğine tabi kılıyordu.

"Marx'ın attığı adım geriye doğru bir adımdı; ama bir sürü başka geri adım gibi, görünüşte gerçekte olduğundan daha geriye doğruydu; çünkü boşaltılan alan hiçbir zaman gerçekten işgal edilmemiş bir alandı. Hegel özerk bir tarih istemişti, ama aslında onu gerçekleştirmemişti. Sanki kehanetle, tarihin ilkece doğa biliminin vesayetinden kurtulması gerektiğini görmüştü; ama kendi tarihsel düşüncesinde bu kurtuluş tam olarak gerçekleşmemişti. Yani onun genellikle tarih adını verdiği şey bakımından, siyasal ve iktisadi tarih bakımından gerçekleştirilmemişti; Hegel'in uzman olmadığı, aslında makas-zamk yöntemiyle yetindiği bir alandı bu. Bununla birlikte, felsefe tarihinde ve yalnızca burada, tarihsel bir alanın gerçekten işgaline girişti ve burada tarihsel düşünceye özerklik istemenin ilkece haklı olduğuna birçok okuru inandırdığı gibi, kendisini de inandırması gerekti. Diyalektik maddeciliğin siyasal ve iktisadi tarihte her zaman en büyük başarıları kazanmasının ve felsefe tarihinde en büyük başarısız-

[7] Collingwood, **age**, s. 133

lıklara uğramasının bir nedeni budur.

"Marx'ın Hegel diyalektiğini tersine çevirmesi bir geri adım idiyse de, bir ilerlemenin ön hazırlığıydı. Hegel'in öğrencilerine vasiyet ettiği durumun gerçeklerine dayanıyordu ve özellikle, Hegel'in zayıf, Marx'ınsa olağanüstü güçlü olduğu o özel türden tarihin, iktisadi tarihin ele alınışında büyük bir ilerlemeye götürdü. Bütün modern felsefe tarihi incelemeleri konunun modern büyük uzmanı olan Hegel'e dönüyorsa, bütün modern iktisadi tarih incelemeleri de, aynı anlamda Marx'a döner."[8]

Pek güzel; Marx'ın deyişiyle "Alman tarihinin düşünsel bir devamı olan Alman felsefesi" şapkayı da, tarihi de bir düşünce biçimine dönüştürebiliyor. Bunun için mutlaka tarihin felsefeye çekilmesi ve onun kendisiyle değil düşüncesiyle uğraşılması gerekiyor.[9] Yani Kant ve Hegel "tarih" diyorsa bizim ondan "tarih felsefesi" anlamamız gerekiyor.

Ancak ne kadar soyut ve spekülatif görünürse görünsün felsefi düşünceler maddi tarihsel koşulları anlatmaktadırlar ve içlerine sızabilmek için felsefi kabuklarını kırmak gerekir.

Bu anlamda Kant ve Hegel'in tarih felsefelerinin inceleme alanının neden siyasal tarihle sınırlı olduğunu açıklamak gerekir. Bu felsefelerin merkezinde siyasal tarihin, dolayısıyla devletin durması "çağlarının genel yanılsaması"dır.

Ancak, Marx'ın koyduğu kayıt haklıdır; Fransa yapar, Almanya düşünür. Fransa "tarihi yaparken", Alman felsefeyi somut tarihsel bir etmen yapar ve tarihi felsefenin alanına çeker. Burada tarih felsefesi iki anlamı da içerir; hem "tarih bilimi"nin felsefesidir, hem de ve daha fazla "yaşanmış geçmişin felsefesi"dir; "Alman felsefesi, Alman tarihinin düşünsel devamıdır."[10]

---

8 Collingwood, **age**, s. 133

9 Hegel "Tarihte Akıl" adlı söyleşisine şöyle başlıyor:
"Baylar!
Bu derslerin konusu felsefi dünya-tarihidir. Gene dünya tarihinin kendisini izleyeceğiz; konumuz tarihten çekip çıkaracağımız ve içeriğine örnekler gösterebileceğimiz genel düşünceler değil, dünya-tarihinin kendisinin içeriğidir."
Hegel "Felsefi Dünya Tarihi"ni kurmaya, tarihi felsefeye çevirerek başlıyor. (G.W.F. Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 11)

10 Marx, **age**, s. 44

Alman tarihi teolojik kuruntulardan kurtulamamışsa, onun düşünsel devamının kuruntudan kurtulması mümkün değildir. "Felsefi Dünya Tarihi"nin, tarihin en harcıalem akıl yürütmelerinin konusu olmasından, dünya tarihini oluşturan olguların yerine filozofların felsefi ideolojilerinin konulmasından başka bir anlama gelmediği artık anlaşılmıştır. Burada felsefe, teolojinin en temel kuruntusunu kutsar; tarih "tin"in, aynı anlamda "tanrısal aklın" gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Tıpkı Almanya'da olduğu gibi burada bir "ilerleme" olmuştur gerçi; onu mazur gösteren bu ilerleme de bizzat Hıristiyanlığın ilerlemesidir. Hegel'in kuruntusu, görüldüğü gibi bir Yahudinin, bir Müslümanın ya da bir Budistin kuruntusu değildir; bir Alman, Hıristiyanının kuruntusudur. "Tanrısal Akıl'ın "tin"e dönüşmesi basit bir kılık değiştirmedir; bir Alman ortamalı bir kuruntuyu da düşünce biçimine sokabilir. Oysa asıl olan "tin"in proletaryaya dönüşmesidir. Tarihin kuruntudan kurtulması, öyleyse onun felsefeden kurtulmasıdır.

Tarih felsefesi, Hegel'in deyişiyle "tarihin düşünme tarafından ele alınması"ndan başka birşey değildir. Düşünme'nin ele aldığı tarihi, tarihin kendisinde bulup gösterme yükümlülüğü yoktur. Bu nedenle düşünmedir. Tarih olup bitmiştir ve özünü ele vermek için "düşünme" tarafından ele alınmayı beklemektedir. Tarih felsefesi, felsefenin kendisi ve doğa üzerine düşünmesi, onu, burada, şimdi olup bitmiş birşey olarak, şimdi olanı önce olanın ve sonra olacak olanların yerine koyarak düşünmesidir. Tarih, öncesiz ve sonrasız olan filozofun düşünmesindedir. İlerleme denilen şey böylece, düşünmeyi yapan filozofu da öncekilere ve sonrakilere bağlayan en genel tanımlama olan insanın ilerlemesi olarak görünür.

İnsan, filozofu bir sınıfa bağlayan temel kavramdır. Burjuva sınıfı kendi ideolojik bütünlüğünü felsefe aracılığıyla kurar-ortaçağda bu rolü din üstlenmiştir- ve kurar kurmaz felsefenin sınırları ortaya çıkar. Artık kapsayıcı ve yön verici bir ideoloji oluşmuştur ve felsefenin bütün devrimci görünümü derhal sona erer.

Felsefeyle dünyayı açıklamaya çalışma tavrı bu ideolojik konumlanıştan doğar; önce elverişsiz bir araçtır, spekülasyona dayanır. Tarih, sınıflı toplumlar kültürü çerçevesinde bir bilim haline gelemediği için, yeri felsefeyle doldurulur. Oysa, felsefenin açıklama gücü yoktur, o iş işten geçtikten

sonra işe girişir ve üstelik kendisi bizzat tarih tarafından açıklanabilir. Seyredici bir tavır alan felsefe mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul eder. Her felsefe, hem tarih hakkında sınıfsal bir tasarıma dayanmakta, hem de bu tasarım dolayısıyla kendini varetmekte ve meşruluk kazanmaktadır. Onun tarihselliğini ele veren de budur; "her ideoloji, bozduğu ve aktardığı gerçeklikten, yani tarihten hareket ederek açıklanabilen bir kuruntular ve aldatmacalar topluluğudur." Böyle bakıldığında filozofların hayal güçlerinin belli bir sınıfın deneyimlerini aşamadığı hayretle farkedilir; ideolojik argümanların ve felsefi kavramların bayağı maddi ihtiyaçlardan kaynaklandığı görülür. Üretimleri, maddi üretimden daha karmaşık ve daha basit değildir; üstelik filozofların gevezelik yapmasını sağlayan şey, bu bayağı dünyanın mümkün kıldığı işbölümüdür. Kazmalar yerine kavramlarla uğraşmak için birilerinin kazmalarla çalışması gerekir. Filozof, aynı düşünme yeteneğine sahip başkaları kazma ile çalışma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakıldığı için "özgürce" düşünür; onun bu faaliyetini mümkün kılan şey "son tahlilde" kazmadır.

Ancak kazmayı tutan el felsefenin alanına ancak genel ve soyut insan kılığında girebilir; onun bundan edineceği tarihsel bilinç dine kul olarak dahil edilmesinden sonra, eşit ve özgür olarak piyasaya dahil edilmesidir. İlerlemeden kasıt budur. Felsefe ruhani insanı dünyevileştirirken, ruhunu ruhlar aleminde bırakır. Çünkü kazma ile çalışan insanın insanlığı, kilise babası ile bir köylünün tanrı önünde eşit olmasından farklı değildir.

Bununla birlikte, felsefe, kendi gerçeğini, gerçek bir gerçek haline gelmesi için Tarihin kapısına bırakmıştır ve tarih "sınıflı toplumlarının ilerlemesinin" proletaryaya mutluluk getirmeyeceğini bilerek bu gerçeği devralmıştır. Evet bu anlamda, ama yalnızca bu anlamda tarih felsefenin gerçeğine borçludur. Tarih soyut insan inanışının yerine gerçek insanları ve onların tarihsel gelişmelerini koyar; "Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil eder. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, bu kendinin yabancılaşmasında kendi öz erkliğini görür ve onda insanal bir varoluş görünüşüne kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erk-

sizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür." [11] Artık, bu iki sınıfı "insan" ana başlığı altında toplamak mümkün değildir. Felsefenin en soyut kavramlarından biri olan yabancılaşmanın bile bundan böyle ortak bir anlamı yoktur; böylece yabancılaşma üzerine konuşmak felsefi bir gevezelik olmaktan çıkar, yaşayan gerçek insanların pratiği üzerine nesnel bir bilgi haline gelir. Bundan böyle yabancılaşmadan söz eden mülkiyetin modern biçiminden, şeyleşmeden söz eden modern insan ilişkilerinden, meta fetişizminden söz eden üretim biçiminden, piyasadan, dolaşım alanından, fabrikadan, emek gücünden, sermayeden söz etmek zorundadır ve bunlar bizi "nesnesi kavramlar olan" felsefenin alanından, ekonomi politiğin, sosyolojinin ve en nihayet tarihin alanına davet eder. Bu davete uymak veya uymamak da artık disiplinler arasında akademik bir seçim değildir; düpedüz sınıfsal bir tercihtir. Öyle olduğu için yeniden felsefe olmaya çalışan her felsefe yüzünü geleceğe değil geçmişe döner, teolojiden yardım dilenir. Feuerbach'ın, Kierkegaard'ın ya da Husserl'in trajedisi budur. Tamamlanmak isteyen her felsefe, maddecilik, varoluşçuluk, fenomenoloji, hatta Gramsci'nin tam felsefesinin eski mistik kabuğun güvenli ortamına dönmesi kaçınılmazdır.

Bilginin ve bilincin tarihselliği budur; büyüden çıkıp, dine, felsefeye evrilen bilinç bilime dönüşecektir.

Ancak bu süreç henüz yolunun başındadır ve felsefenin dinden kopuşunun sancılı ve yaratıcı bir mücadeleyi gerektirmesi gibi, bilimin felsefeden kopuşu da acımasız bir savaşın sonucunda olacaktır. Tarihin, rasyonelleşmiş mitoloji olmaktan çıkıp bilim haline gelişinin ipuçları felsefeyle mücadelesinde aranmalıdır. Ve en nihayet, sınıfsal bir iştir bu; proletarya kendini ortadan kaldırmadan tarihin kendini tamamlaması mümkün değildir. Tarihin kurtuluşu, zihinsel değil tarihsel bir iştir.

Evet "tarihi gereksiniyoruz" diyor Nietzsche, "ama bilginin bahçesinde aylak aylak gezinen bir şımarığınkinden farklı bir biçimde." Filozofça bir talep değildir bu; "Tarihsel bilginin öznesi kavga eden, ezilen sınıfın kendisidir."

---

[11] Karl Marx, Friedrich Engels, **Kutsal Aile**, Çev.: Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1976, s. 61.

Kant, doğanın kavranışında bir öznellik ararken doğru bir yöntem izliyordu, ama onun öznesinin toplumsal karşılığı yoktu. Kant'ın öznesi, doğa karşısında, bütün maddi ilişkilerinden soyutlanarak konumlandırılmış insandı. Son adımı atmak tarihe kaldı. Evet, özne sınıftır.[12]

Bilinç ve bilgi, sınıfın süzgecinden geçerek damıtılıyor. Bu yazının son sözü budur; insan doğayı ve toplumu sınıfsal olarak kavrar.

Şimdi, yeni bir Kopernik devriminin tam zamanıdır.

---

12 "Kapitalizm ve modern bilim aynı süreç içinde doğdular. Modern bilimin evrim aşamaları kapitalist ekonominin birbirini izleyen krizlerini belirledi." (Bernal, **Bilimler Tarihi, C. 1**, s. 12)

Ezilenler ve Marksizm

Metin Kayaoğlu

I. Giriş

Ezilenlerin safında yer almak hiçbir teorik referansa ihtiyaç göstermiyor. Ezilenlerin ve sömürülenlerin mücadelesini omuzlamak için Marksist olmak da gerekmiyor. Ayrıca solcu, sosyalist, anarşist, yurtsever, feminist... olmak da... Ezilenlerin içinde bir birey olmak, ya da ezilenlere — rasyonel olması illa gerekmeyen saiklerle— yönelmek yetiyor. Kendini, ezilenlerin mutlaka şu ya da bu şekilde kımıldayan ve patlak veren kendiliğindenliğinin akıntılı denizine bırakmak yetiyor. Burada ezilenler arasında yapılacak hiçbir teorik ayrıma yer yoktur. Ezilenlerin safında yer almak **"önsel"** bir niteliğe sahiptir.

Ancak, tek tek birey ya da kümelerin "bilinci" açısından bu türden bir açıklamanın doyuruculuğu zayıftır. Faillerin kendi yönelimlerini hiç de bu şekilde algılamadığı, böyle bir açıklamanın "işe gelmediği" de yeterince açık. Failler kendilerine "ideolojiler" ve onların dayandığı teoriler atfediyor. Biliniyor, gerçeğin bir yüzü de bu. Nasıl hiçbir gerçek yalın haliyle, kendinde-gerçek olarak karşımıza çıkmıyorsa, ezilenler hareketinin bir mensubu olmak da, yalın bir olgu olarak "teori"siz karşımıza çıkmıyor. İşte burada, teori bir kez söz konusu olunca, ezilenler hareketinin içinde yer almak için (bu kez) Marksizm dışında hiçbir teorik referansa ihtiyaç duymamak gerekiyor. Teorik anlamıyla Marksizm, bütün iç-gerilimleri ve problemlerine rağmen ezilenlerin her

türden "teorik" yöneliminin radikal bir şekilde karşısında duruyor.

Marksizm **"sonsal"** niteliklidir. Ancak ezilenlerin fiilen safında yer almak bir Marksistin **öncelikli** ödevidir. Lenin'in ifadesiyle, ezilen ve sömürülen bütün küçük insanların ezenlere önsel, bütün akıllardan önce gelen kininin bir ifadesi olan ve Marksizme özgü olmayan bu fiili yer alış olmadan Marksist olunamaz.

Bu momentte, ezilenlerin ve onların çeşitli tür ve düzlemdeki (politik, kültürel, dinsel...) ifadelendiricilerinin tepki ve eylem tarzlarını eleştirmek bir Marksistin işi ve haddi değildir. Ezilenlerin yaptığı "yanlışlar", ya da onların temsilcilerinin politik, dinsel, ideolojik vs. renkleri, bu momentte, sorgulamanın konusu olmaz. **Sadece, hareket ve mücadele içindeki ezilenin yanıbaşında olunur.**

Geçmiş onyıllarda, sözde ya da gerçekten Marksist birçok parti ya da kuruluş, ezilenler hareketine karşı ideolojistik burjuva tutum sergiledi. Halk devrimlerine, ulusal kurtuluş hareketlerine, ezilen dinsel hareketlere vb., çeşitli türden "gerici" ideolojileri, dayanakları gerekçe gösterilerek uzak duruldu. Komünist Parti, Küba'da "teori"ye uygun olmayan bir yolla devrim yapanlara destek vermedi. Sonra, Eritre'nin devrimcileri kendilerine saldıran Kübalı devrim ordusuna Che'nin posterleriyle donatılmış karargâhlarını terkederek kaçtılar. Afrika, Asya, Güney Amerika'da hatta emperyalist ülkelerde gelişen ezilenler hareketine Marksizm adına uzak duruldu ya da birçok harekete, desteklemek için hiç de gerekmediği halde Marksizm payesi verildi. Sartre'ın, ezilenlerin kayıtsız-şartsız yanında olmakta Marksist birçok akıma emsal teşkil eden bu büyük eylemci-aydının döne döne örnekleştirilmesi bu yüzden.

Söz konusu tutum pratiktir ve her şeyden önce gelir. Ancak, bu **önceliğin** alternatifi olmayan teorik nitelikte bir **öncelik** var. Bir Marksist, teorik olarak kendini ezilenlerden radikal bir şekilde ayırmada tereddütsüz olmalıdır.

Marksizme göre, ezilenlerin çeşitli eğilimleri onların nihaî kurtuluşunu sağlayamaz. Burada, yenilmeye mahkum olduğu gerekçesiyle, ezilenler hareketinden uzak durmak salık verilmiyor. Tersine, paradoks şurada:

Yenilgiye (tarihsel olarak) mahkum ezilenler hareketinde Marksizm mümkün olmamak gerekir. Marksizm açısından, ezilenler hareketi ancak kapitalizmde zafer imkânına sahiptir. Dolayısıyla, "yenilgiye mahkum" ezilenler hareketi döneminde ezilenlerin eğilimlerine karşı Marksizmi tercih etmenin mantığı yoktu. (Spartaküs isyanı yenilgiye mahkumdu. O dönemde Marksizm mümkün değildi. Ancak bir ezilen yanlısı her halükârda onların genel hareketinin içinde olmakla yükümlüdür.) Diğer yandan, Marksizmin teorik ve politik imkânlılık kazandığı bir dönemde de, ezilenlerin Marksizm dışındaki yönelimlerini tercih etmenin mantığı yoktur. Sadece mantığı... **Marksistler politik hareket yaratamıyorsa; bir Marksist, Marksist olarak değil, bir ezilen yandaşı olarak hallhazırda olan politik, toplumsal hareketin safında fiilen yer alır.**

Aşağıda, bu girişin ışığında, ezilenlerin Marksizmle "uyuşmayan" ve toplumsal konumlarından kaynaklanan temel birtakım yönelimleri, yer yer Marksizmle ilişkiler içinde sergilenecektir.

II. Materyalizm ve Olanın Haklılığı

"Köle sahipleri ekmek kaygusu
çekmedikleri
İçin felsefe yapıyorlardı, çünkü
Ekmeklerini köleler veriyordu
onlara;
Köleler ekmek kaygusu
çekmedikleri için
Felsefe yapmıyorlardı, çünkü
ekmeklerini
Köle sahipleri veriyordu onlara.
Ve yıkıldı gitti Likya."[1]

Materyalizm ve konumsal özellikler

Düşüncenin tarihsel konuma bağlı olduğu, "sarayda başka, kulübede başka düşünüleceği", çok güçlü dayanakları olan bir argüman. Bu, aynı zamanda Marksizmin anlaşılması bakımından da, zorunlu vargılara

[1] Melih Cevdet Anday'ın "Defne Ormanı" adlı şiirinden.

götüren temel bir öncül niteliği taşıyor. Düşüncenin tarihsel konuma bağlı olduğu fikri, Marksizm bakımından (aslında düşüncenin her türü ve formu bakımından), izleyenleri, Marksizmin "çağdaş kulübeli" proletaryanın bir sınıf olarak tarihsel konum ve bakış açısından doğan; olağan, beklenen ve sınıf konumundan zorunlu bir ürün olduğu anlayışına götürmek durumundadır.

Burada, dolaysız bir tutumla, ne düşünceyi tarihe bağlayan görüş bütün boyutlarıyla radikal, kategorik bir redde tâbi tutulacak; ne de buna karşı, oluşturulmak gereken ve direkt bir bakışın idealizm savunusu göreceği yaklaşımın, bekleneceği üzere, militanlığı yapılacak. Sadece, bütünlüklü ve kapsamlı nitelikler gösteren bu meseleler, "materyalizm" kavramı ile ilgileri bakımından, tarihsel bir bakışın yardımıyla, kritik halkaları ortaya çıkarılmak amacıyla ele alınacak. Görüleceği üzere, aslında **düşüncenin tarihsel konuma bağlılığını savunan ve pekiştiren bir tartışmaya girilecek ancak bu paradoksal bir şekilde, düşüncenin tarihsel konum ve bakış açısı dışı tür ve formlarını belirleyen bir argümantasyona yönelecek.** Kısaca, materyalizm bağlamında, tarihte ezen ve ezilenler bakımından bir pozisyonun savunulmasına girişilirken (ontolojik boyut), "Marksizm" sembolüyle karşıladığımız "yapı" sözkonusu olduğunda, konuma, bakış açısına bağlı olmayan bir nitelik ileri sürülecek (epistemolojik boyut).[2] Materyalizme ilişkin olarak, işçi sınıfı ve ezilenler ile Marksizmin farklı yönelimler içinde olduğu görülüyor. Ezilen ve sömürülenler materyalizme uzak dururken Marksizmin, materyalist ilkeyi benimsediği genellikle kabul edilir. Ancak bu oldukça ciddi sınırlamalar içeren bir kabuldür; ya da Marksizm içindeki bazı akımlar ve kişiler şahsında net bir reddir. Başta Lukacs ve Gramsci, birçok Marksist, materyalizmi ve onun —Marks'ın Kapital'inden başlayarak— Marksizmdeki "etkileri"ni açıklıkla reddetmiştir.

---

[2] Marksizm bir bütün olarak, sadece epistemolojik düzlemde değil. Onun, ontolojik boyuttaki varlığına ilişkin, tartışmalar içeren iki yazı: M. Kayaoğlu, "Marksist Politikanın Teorik Öncülleri", **Teori ve Politika. 1,** Kış 1996; ve Yılmaz Sezer, "Tarih Biliminin Devrimcileştirilmesi Sorunu", **Teori ve Politika, 2,** Bahar 1996.

Marksizmdeki anti-materyalist eğilimin ontolojik temelinin, **ezilen ve sömürülenlerin kendiliğinden anti-materyalizmleri** olduğu ileri sürülebilir. Marksizm içindeki anti-materyalist eğilime göre materyalizm, işçi sınıfının kurtuluşunu ve devrimciliği açıklayamaz. Bir başka eğilim, materyalizmin ilerici ve devrimci niteliğini gösterme çabasındadır. Bu açıdan materyalizm, proletaryanın felsefesidir. Bu eğilimler bile yeterince gösteriyor; Marksizmin, ezilenlerle ilişkileri ve devrimciliği bakımından materyalizme ilişkin tarihsel ve teorik bir gerilim barındırdığı saptanabilir.

Felsefede materyalist olmak, başlı başına ve kendiliğinden, felsefede devrimci olmak mıdır? Felsefede materyalist olmak, toplumsal tarihte ve politikada devrimci olmayı, ezilen ve sömürülen sınıf ve kitleler yanında saf tutmayı emreder mi? Nihayet, felsefi materyalizmle ezilenlerin kendiliğinden felsefesi arasındaki (varsa) bağın nitelik ve içeriği nedir?

Bu çalışmada, sorulara ilişkin birtakım "tarihsel yanıtlar" ile, teorik-pratik öncüller ve/veya vargılar sergilenecektir. Amaçlanan açısından da, bu hedef anlamlı bir şekilde gerçekleştirilebilmişse, ilgili bağlamda, artık soruları esaslı bir şekilde sorabilmekten esaslı yanıtlar verebilme uğrağına gelinmiş demektir; bu, yeterli görülecektir.

Materyalizm ve İlericilik

Marksizmin bizzat kurucuları tarafından ortaya konan materyalist niteliği[3] hem Marksizm içindeki, hem de ezilenler hareketinin başka akımlarına mensup teorisyen ve politikacılar tarafından, devrimci eylemle bağ kurmak bakımından çelişkili edinim ve değerlendirmelere konu olmuştur. Materyalizmin, devrimciliği ve ezilenlerin özgürlük eylemini açıklayamayan bir felsefi yaklaşım olduğunu belirleyen ve Marksizm içinde de geniş ve derin etkiler yaratan, ancak çoğunlukla ve tipik olarak ezilenler hareketinin Marksizm dışında yer alan akımlarınca benimsenen görüş, açık bir şekilde

---

[3] Burada Marks'ın materyalist olduğu veri alınıyor. Onun materyalist olmadığını varsın başkaları ispatlasınl

materyalist ilkeyi reddeder ve meseleyle karşılaşmaktan peşinen kurtulur.[4] Materyalist ilkeyi bir yana bırakmanın Marksizmi bir yana bırakmakla sonuçlanacağı kuşkusunu içinden atamayanların bazıları, onyıllar boyu uğraşmanın verdiği bunaltı duygusuyla, zaman zaman, reddiyecileri gıptayla izliyorlar. Materyalizme ilişkin Marksizm alanında gelişen edinim kaygısı, materyalizmi reddedenlerin yöntemini başka bir bağlamda izlemeye yol açıyor; materyalizme olmadık özellikler, hünerler atfediliyor. Devrimciliği dışlayan bir materyalizme sahip olmayı içinize sindiremiyorsanız, materyalizmi devrimciliği içselleştiren, hatta devrimciliği vazeden bir tarzda ele alır ve sorunu çözersiniz! Georges Cogniot böyle yapıyor:

"Genel kural olarak, seyrek istisnaları saymazsak, materyalizm, tarihin bütün dönemlerinde, ileri toplum katlarının, gelişen pratiğe ve gelişen tekniğe bağlı toplum katlarının felsefesidir; idealizm ise, hemen her zaman, tutucu ve gerici kuvvetlerin görüş ve anlayışını temsil eder."[5]

Cogniot'nun "gelişen pratiğe ve tekniğe bağlı toplum katları"yla kastettiği egemen sınıflarsa (bir egemen sınıf kliği vs.); materyalizmi, bilimi, teknolojiyi toptan tahakküm aracı olarak görenlerin yanında saf tutuluyor demektir. Ancak bu ayrımlaştırma, Cogniot'nun aktarılan ifadelerini çözmekten uzak. Cogniot, ya da başka biri, materyalizmi köleler ya da serflerle özdeşleştirecek ölçüde safdil değil kuşkusuz! (Materyalizmi işçi sınıfıyla özdeşleştirenlerin yaygınlığı bilinir; ama bunun bağlamının farklı olduğunu kabul etmek gerekir.) Cogniot, burada, çok bildik bir işlemden hareket ediyor. Materyalizmi ateizmle (tanrıtanımazlık), idealizmi de teizmle (tanrıcılık) bir çırpıda eşleştiriyor. Bu, liberal burjuvazinin aydınlanma felsefesinin etkisinde kalan bir yaklaşım tarzıdır. İdealizm ve materyalizme teizm

---

[4] Her Marksistin teslim etmesi gereken özel onurlu konumu nedeniyle J.P. Sartre esaslı bir örnektir: "'Materyalizmin hiçbir çeşidi' insanın tarihsel durumunun kesinlikle ayırdedici niteliğini oluşturan '(özgürlüğü) hiçbir zaman açıklayamaz.'" (Aktaran R. Bhaskar, "Materyalizm", **Marksist Düşünce Sözlüğü**, (Derleme) İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 409)

[5] Georges Cogniot, **İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)**, Çev.: Sevim Belli, Anadolu Yay., Ankara 1968, s. 13-4

ve ateizmin ufkundan bakılırsa ilerici burjuvazinin dünya görüşü kendi dünya görüşü ve düşmanları kendi düşmanı olarak benimsenir. Bu tarz, "tutucu ve gerici"den, dinî eğilim sahiplerinden, burjuvazinin ilerici döneminde kiliseden başkasını kastetmemektedir. Tanrıya inananlar idealist, inanmayanlar materyalist ilan edilince ilerici ve gerici toplumsal katmanlar pek kolay bir şekilde ayrıştırılabiliyor.

Ezenlerin materyalizmi

Materyalizme soyut ve bizatihi bir ilericilik yüklenince, ezen sınıfların başat olmayan kliklerinin siyasal iktidardaki başat kesimlerle çatışmalarına da materyalist ve ilerici bir nitelik yükleniveriyor. Fransız Devrimi sürecinde burjuvazi ve temsilcilerinin ilerici ve çoğunlukla ateist oldukları doğruydu, ama bu onların yaklaşımlarının felsefî karşılığının ya da doğrudan felsefelerinin materyalist olduğuna hükmetmeye yeter neden olamaz. Benzer şekilde, eski Grek ve Roma'da materyalist filozofların ezilenlerle ilişkileri çok kuşku götürür niteliktedir. Materyalizmin, ezen sınıfların —gerçekten ya da sözde— ilerici kliklerince savunulduğu fikri, materyalizmin ilericilik ve tanrıtanımazlık olduğu, bir dönem burjuvazinin de ilerici ve tanrıtanımaz olduğu, öyleyse burjuvazinin materyalist olduğu şeklinde zayıf bir tasıma (kıyas, syllogism) dayanmak yanında, anlamlı ve gerçek de değildir. Fransa'nın ilerici, tanrıtanımaz ve küçük-burjuva kökenli düşünürü J.J. Rousseau genel yaklaşımları itibarıyla kesin bir şekilde idealistken, çağdaşı sayılabilecek ve bir aristokrat olan Fransız düşünürü Montesqueiu, feodal monarşiyi savunan, yaklaşımlarında materyalist bir nitelik bulunan, *"olanı olması gerekenle yargılamaya karşı çıkan, tarihin gerçek zorunluluğuna tarihin yasası biçimini vermek isteyen"*[6] bir profil çizer.

Tarihte materyalizm genellikle ezen sınıflara bağlı filozoflar tarafından savunulmakla kalmamış, ezilen sınıflara dönük duran ya da bizzat (bir köle olan Epiktetos gibi) ezilen sınıflar içinden gelen düşünürler genellikle —daha çok teoloji içinde, ama bazen dışında da— idealist felsefî yaklaşımlar sergilemişlerdir. Cogniot, *"ilk çağ materyalisti[nin] dünyayı yorumla[dığı], ama onu değiştirmeyi gerekli bulmadığı"*nı, *"Onsekizinci yüzyıldaki*

---

[6] Louis Althusser, **Politika ve Tarih,** Çev.: A. Şenel, Ö. Sezgin, V Yay., Ankara 1987, s. 17

büyük Fransız materyalistlerinin durumu[nun] bile gene böyle [olduğunu]"[7] saptıyor. Materyalizmin tarihi üzerine ünlü eseriyle bilinen, F.A. Lange, "Kralın ve İngiliz rahipler sınıfının ateşli savunucusu Hobbes"[8] ile "Digne Manastırı başrahibi ve Katolik papaz Gassendi'yi ve de la Mettrie'yi onyedinci ve onsekizinci yüzyılın en önemli materyalistleri olarak anıyor. Oysa, *"Hobbes ve Gassendi saraylarda veya İngiliz ve Fransız soylularının çevresinde yaşamaktaydılar. De La Mettrie, [Prusya kralı] Büyük Frederik tarafından korunmaktaydı. Kısaca, onyedinci ve onsekizinci yüzyılın materyalizmi laik Avrupa soylular sınıfında bir destek bulmaktaydı."*[9].

"Olan"la değil, "olması gereken"le ilgilenen burjuva liberalizmi ve ilericiliğinin ütopyacılığına ve felsefede idealizmine karşı, "insanların ümitlerini ve bilinçlerini karıştırmadan", olanı olduğu haliyle incelemek anlamında, ya doğrudan materyalist olanlar ya da yaklaşımlarında güçlü materyalist öğeler barındıranlar; veya genel olarak tarih ve toplumlarla ilgiyi bilim-öncesi disiplinler haline getiren ya da ona imkân tanıyanlar, ezenlerin yanında saf tutan filozof ve düşünürler olmuştur. R. Nisbet, bu konuda K.G. Myrdal'dan şu sözleri aktarıyor: *"Muhafazakâr kanadın kazancı 'gerçekçiliği'nden olmuştu. Pratik çalışmalarında varolandan başka bir 'doğal düzen' hakkında lafazanlıktan kaçınmış; toplumu olduğu haliyle incelemiş ve modern sosyal bilimin fiilen temelini atmıştır."*[10] *"Muhafazakâr üslup ya da yöntem ampirik ve tarihsel olup, olgusal olarak görülebilen ve betimlenebilen şeylerin gözlemlenmesine adamıştır kendisini. Soyut anlamda insan değil, 'doğal' insan değil, ister doğa halinde ister ideal bir toplum içinde öngörülebilen insan değil, tarihsel somutlukta insan, Fransız ya da İngiliz, köylü ya da soylu, kilise mensubu, işadamı, asker ya da*

---

7 Cogniot, **age**, s. 186-7

8 Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, C.I**, Çev.: Ahmet Arslan, Gündoğan Yay., Ankara 1990, s. 151

9 Lange, **age**, s. 173

10 Aktaran Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", Çev.: Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Der.: Tom Bottomore, R. Nisbet, V Yay., Ankara 1990, s. 97

devlet adamı olan insan: Muhafazakârların inceleme, risale, denemelerinin ve felsefî yapıtlarının nesnesi budur."[11] *"Tarihin ürettiği toplumsal biçimlerin yararına, bu yararı bireysel gözlem saptayamadığında bile, bir ölçüde inanmayan tek bir muhafazakâr yoktur. Bu tutum, uyuşuk gelenekçiliğin ya da basit antikacılığın sonucu da değildir. Bundan çok daha pozitiftir; tarihin olaylar, edimler ve kişilerin rastgele bir dizilişinden daha fazla bir şey olduğu —aslında kendisini görenek ve uylaşımlarda dile getiren ve ağır ağır evrilen bir akıl biçimi olduğu— inancından kök alır."*[12] Bu anlatımın bir Marksiste Marks'ı, onun eserlerini çağrıştırmaması zor olsa gerek. Aralarında Hegel'in de bulunduğu dönemin muhafazakârlıklarının tepkisi, egemen sınıfların liberal burjuvazi dışındaki kesimleri adınaydı ve hiç de basit bir idealizm (veya materyalizm karşıtlığı) sergilemiyordu.

Materyalizmin ya da onun imkânlarının yer ettiği alanların gösterilmesi bakımından Marksizmin materyalizm ilkesini Aydınlanmacı bir zihniyetle savunanların durumunu daha da zorlaştıracak, o ilkeyi çoktan terketmek yanlısı olanları derin bir rahatlamaya sevkedecek örnek düzlemler bitmedi.

Materyalizm ve teizm

Sistematik ve tutarlı bir teorileştirmeyle, materyalizmin ateizme, idealizmin teizme varacağı ilkesel olarak doğrudur. Ancak, ne idealizm ne de materyalizm tarihte saf bir şekilde ve ayrı okullarda var olmuşlardır. Ne saf bir materyalist felsefe okulu, akımı olmuştur ve olacaktır; ne de saf bir idealist akım.... Öte yandan, idealizmin ve materyalizmin ateist ve teist biçimleri de söz konusu olabilmektedir; ateist ya da teist akımların ilerici ya da gerici, ezenlerden ya da ezilenlerden yana olabilecekleri gibi... **Tanrıtanımaz bir idealizm pekâlâ mümkündür ve Marksizm içinde güçlü bir yer işgal etmektedir.** Teoloji, idealizmin tarihsel bir uğrağı olarak materyalist(ik) biçimler alabilmiştir. Ancak, özel olarak öznel idealizm ve çoktanrıcılık, tektanrıcı teolojinin eğilim ve imkânlarının aksine, her durumda materyalizme radikal bir aykırılık göstermiştir. Eski Grek ve Roma'nın çoktanrıcı ortamında ortaya çıkan materyalist filozofların

---

11 Nisbet, **agy,** s. 98

12 Nisbet, **agy,** s. 114

bellibaşlılarının ateist olmaları bu zorunluğun ürünüydü. Tektanrıcılık, olgunlaşmış haliyle, tarihte her zaman ezenlerin dinsel yönelimi olmuştur. Tektanrılı dinler — gerçeğin hiçbir boyutunun bilime konu olmaktan bağışık sayılamayacağı gibi, Tanrısal hükmün işlemediği hiçbir gerçeklik alanı tanımaz. Tektanrılı dinler— doktrinleri gereği, materyalist açıklamaya ve bilimsel faaliyete uygun bir zemin olmuştardır. Dünyanın ilahi temellendirilmesi, toplum ve doğada belli bir "düzenliliğin" olduğu anlayışını öne çıkarmıştır.

".... evrenin yönetimi tek bir Tanrı'nın eline teslim edildiği zaman, şeylerin neden-eser bağıyla birbirleriyle ilişki içine sokulması sadece kabul edilebilir bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda o, bu birinci varsayımın zorunlu bir sonucudur. Eğer ben bir yerde hareket halinde bulunan binlerce çark görürsem ve onların hepsine tek bir insanın bu hareketi verdirdiğini kabul edersem, burada, en ufak parçasının hareketi bile bütünün planı tarafından değişmez bir biçimde belirlenmiş olan bir mekanizma karşısında bulunduğum sonucuna geçmek zorunda kalırım. Bunu böylece ortaya koyduktan sonra bu makinanın yapısını bilmem ve hiç olmazsa onun parça parça nasıl işlediğini anlamam da gerekir. Böylece burada bir süre için bilimin yolu açılmış olur."[13]

İslâmiyet ve materyalizmin imkânları

Lange'ye göre, "üç büyük tektanrıcı dinden üçüncüsü materyalizme daha elverişlidir."[14] İslâmiyet, çoktanrılı kaotik düşünceyi ezdikten sonra, Grek felsefesinin henüz tanınmadığı bir dönemde düşünsel ufkunu

---

13 Lange, **age**, s. 106

Lange, tektanrıcılığın tanıdığı bu imkânın çoktanrıcılık ve paganizm için sözkonusu edilemeyeceğini belirtiyor. Lange'nin sözlerinin "özne" meselesi açısından çok anlamlı olduğu görülüyor:

"Her tarafta tanrılar gören ve her doğa olayına, bu tanrıların sürekli işe karışmalarının birer kanıtı olarak bakmaya alışık olan bir pagan için, şeyler hakkındaki materyalist açıklamanın yolu üzerinde karşılaştığı güçlükler, bu tanrıların kendileri kadar binlerce sayıdadır. Bundan ötürü, bir bilim adamı, var olan her şeyin bir zorunluktan ötürü olduğu... yönündeki büyük düşünceyi ortaya attığı zaman, dinle her türlü uzlaşma artık olanaksız olur." (s. 105-6)

14 Lange, **age**, s. 108.

genişletir. *"Kuran, insana aklını kullanmasını emrediyor; aklını kullanmayan insandan daha şer mahlûk olamayacağına dair âyet iniyordu."*[15] **Çeşitli İslâm okul veya düşünürleri ya felsefi materyalizme somut bir yatkınlık içinde olabilmişler ya da idealist felsefe nezdinde felsefenin spekülatif, batınî ve dış gerçekliğe gözünü kapayan eğilimlerini radikal bir tutumla reddetmişlerdir.** Bazı okullar, disipliner felsefeyi geride bırakacak ölçüde soyut bir tanrı kavramı geliştirirken, diğer bazıları dokunamadıkları ve kanıtlayamadıkları şeylerin varlığını tanımıyorlardı.[16] Hassan, örneğin Cahmiye adlı okulda materyalizmin, pek de benzetme sayılmayacak biçimde ortaya konduğunu vurguluyor.[17] Panteist ve öznel idealist görüşleri sonucu uzun yıllar tutuklu kaldıktan sonra öldürülen İslâm düşünürü Hallac-ı Mansur'a karşı duran Mutezile akımı, "akıl dışında bir yöntem kabul etmez". Mutezileye göre, "aklın yeri ve bulgular nesneldir, genelgeçerdir, tüm insanlarda aynı özellikleri taşır; gönül ve yürek denilen sezgi subjektiftir".[18] Mutezileye göre Allah evreni yaratır ve artık karışmaz. Bunun sonucu olarak Mutezile okulu, evrende yasalılık-nedensellik arayışındadır. İslâm tarihinde Sünni kelamın[19] en önemlileri arasında yer verilen ve en eski okulu olan Mutezile, Abbasi hükümdarlarının himayesinde kültürlü ve seçkin Müslümanların toplandığı bir akım olmuş, hatta *"bu öğreti bir ara Sünni İslâmın resmi öğretisi de olmuştur"*.[20] Corbin'e göre, *"Kelam ilmi, İslâmın skolastik*

---

[15] Ümit Hassan, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,** 2. basım, AÜSBF Yayını, Ankara 1982, s. 77

[16] Lange, **age,** s. 108.

[17] Hassan, **age,** s. 79

[18] Louis Massignon, **Hallac-ı Mansur/Anadolu Aleviliğinin Felsefi Kökleri,** Der.: Niyazi Öktem, Ant Yay., İstanbul 1994, s. 95.

[19] Bir Şiî kelam da vardır. Fakat Şia, ancak iktidara yöneldikçe kelam anlayışını güçlendirmiş, muhalefette, ezilenler arasında kaldıkça bundan uzaklaşmış ve kelam yöntemine temkinli yaklaşmıştır. Kelam, batınî değil zahirî, sezgisel değil akılsal bir zihniyet emreder.

[20] Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi,** Çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986, ss. 113-19

ilahiyatı olarak Demokritos ve Epiküros'u hatırlatan, fakat bütün dokusu ele alındığında onlarınkinden ayrılan atomcu bir görüş benimseyen bir ilahiyat olarak ifadesini bulmaktadır. [...] [Kelamın] tasavvufî irfan veya ilk önce Şiî imamların sözünü ettikleri 'gönül ilmi' ile işi yoktur. [...] Kelam bilginleri [...] ispat edilmiş veya edilebilir gerçeklere dayanır."[21] Sünni İslâmi kelamın günümüze kadar gelmiş ve Sünnilikle özdeşleşmiş kabul edilen Eşari öğretisi, Mutezile akımının nedensellikçiliğine karşı çıkmasına rağmen, kendi Tanrı görüşünü açıklamak için atomculuğu savunur.[22]

Materyalistik nitelikleri belirgin —ya da materyalist— olan bu akım ve okullar, iktidar sahiplerinin sadece himayesinde kalmakla yetinmemiş, düşüncelerinin politik görünümlerini de ortaya koyarak, onları, ezilenlere ve muhalif hareketlere karşı dolaysız birer ideolojik silah haline getirmekten geri kalmamışlardır.[23] Bu bakımdan, İslâm düşünce tarihinde materyalizmi felsefede savunmakla kalmayıp, tarihe somut bakışta materyalist bir kuruluş gerçekleştirmede önemli bir adımın sahibi İbn Haldun (1332-1406), en dikkate değer örnektir. İbni Haldun'un bütün ömrü hükümdarların (Tunus, Fas, Becaye ve Mısır Sultanları) hizmetinde yüksek görevlerde (yürütme ve yargı

---

21 Corbin, **age**, s. 113

22 Corbin'in anlatımıyla şöyle: "Bölünmez olan madde (atom) kuramı kabul edilirse bu maddenin şu veya bu varlıkta belirlenimi, özellik kazanışı ve belirli bir nicelikte yer buluşunun meydana gelebilmesi için aşkın bir ilkenin müdahalesine ihtiyaç vardır. Yaratıcı bir Tanrı düşüncesi böylece apaçık ve temellendirilmiş biçimde belirlenmektedir."(**age**, s. 128-9) Eşarilerin Tanrı'ya ilişkin gerekçelendirmeleriyle Descartes'inki arasındaki paralellik ilginçtir. Descartes diyor ki: "Dış dünyanın varlığı hakkındaki düşüncemizin kaynağı, Tanrı'dır. Eğer dış dünya gerçekten var değilse, Tanrı'nın bizi aldatmış olması gerekir." (Aktaran Lange, **age**, s. 146)

23 Dehriyye okulu, ona karşı yazılar kaleme alanlar tarafından ateist ve materyalist olarak suçlanır. Fakat bu okul ve onun görüşleriyle toplumsal dayanakları hakkında, kaynaklarda ancak belli belirsiz bilgiler verilmektedir. Bu yüzden, Dehrilik, belki aykırı bir örnek olsa da, kapsam dışı tutulmak durumundadır.

görevleri, ordu komutanlığı) geçmiştir.[24] Hassan'a göre, toplumsal gelişimi materyalist bir biçimde kavrayan düşünür, ekonomiye dayanan determinist bir görüşe sahiptir[25] ve "olayları 'olay' olarak ele alır".[26] İbn Haldun, *"toplumun ne şekilde olduğunu ve neden o şekilde olduğunu incelemek yerine, Ahlak ve Hikmet'in gerekirliklerine uygun olarak ne şekilde olması, ne şekilde idare edilmesi gerektiği konuları peşinden [koşanları]; bilfiil olanı değil, olması gerekeni incelemekte olanları; olaylarla olgularla değil, değerlerle meşgul olanları"* eleştirir.[27] Onun, *"Gelenek ve göreneklerle kurumlar arasındaki başkalık, insanların geçim araçlarını ediniş yordamlarına bağlıdır"* sözlerini hatırlatan Hikmet Kıvılcımlı'ya göre, *"İbn Haldun kadim (eski) çağın Müslüman Marks'ı gibidir".*[28]

Ezenler ve ateizm

Tarihte materyalizmin genel olarak ezen ve devletlû sınıfların temsilcisi niteliğindeki filozoflar tarafından savunulmasına benzer bir "aykırılık", ezen sınıflarla tarihsel ilişkisi açısından ateizm bağlamında da kendini gösterir. Robespierre bir nutkunda şöyle diyordu:

"Tanrıtanımazlık aristokrasiye özgüdür. Günahsızları kollayan ve suçluları cezalandıran Yüce Varlık düşüncesi ise halka özgüdür."[29]

Robespierr'in dine ve tanrı düşüncesine ilişkin sosyo-psikolojik gerçeği dile getiren bu sözlerinde, aslında, Marks'ın da din hakkında sarfettiği ünlü sözlerin

---

[24] Ü. Hassan, **age,** s. 96-98

[25] **Agè,** s. 141. Hassan, İbn Haldun'u bu bakımlardan ezici bir entellektüel güçle savunur.

[26] **Age,** s. 95

[27] Ahmet Arslan, "İbni Haldun ve Fârâbî-İbnî Sinâcı 'Medeni Siyaset' Geleneği", **Yazko Felsefe Yazıları , 7,** İstanbul 1983, s. 58

[28] Hikmet Kıvılcımlı, **Metafizik Sosyolojiler,** Bibliotek Yay., İstanbul 1989, s. 27-8

[29] Robespierre'den aktaran Hans Mühlestein, **Proleter Ütopya ve Marksist Hümanizm,** Çev.: Vedat Günyol, Logos Yay., İstanbul 1990, İkinci Baskı, s. 19

işaret ettiği ve ezilenler ile onların teorisyenlerinin karşı karşıya oldukları problemin hatırlatıcı şamarı var.

Robespierre'in bu sözü, —günümüz "Marksist laikler"inin de bir kez daha keşfettiği— Aydınlanmacı yoruma tâbi tutulmamalıdır. Aristokrasi, kendi inanmadığı Tanrı'yı, egemenliğini sürdürmek için, aldatmayla halka dayatıyor değildir. Bir dönemin aristokrasisinin konumu ateizmi vazederken, aristokrasi tarihsel **konumu gereği** ateist olurken, aynı işlemle halk da, kendi **konumu gereği** teist olmaktadır. Yani sözkonusu olan, bilişsel, yalana ya da uydurmaya dayanan bir nedensellik değildir. Marks, "Din halkın afyonudur" derken, ezenlerin aldatmacasına değil, "ezilmiş yaratığın" gerçek dünyayla ilişkilerinde dine duyduğu ihtiyaca işaret ediyordu.

Tektanrılı dinler döneminde tanrıtanımazlığın sözel olarak açıkça dillendirilmesine pek rastlanmamış, ancak tarafların birbirlerini tanrıtanımazlıkla suçladığı pek çok örnek yaşanmıştır. Tektanrılı dinlerin kozmogonosinde, felsefî yaklaşımlarda materyalist öğelerin artmasıyla, Tanrı, yeryüzündeki düzene giderek daha az karışan bir nitelikte varsayılmaya başlanmış; hatta böylece, Tanrı'nın varlığını koymaya dönük uğraşın, düşünce alanının tümden dışında bir dolaysızlık, içkinlik boyutuna hapsedilmesinin yolu açılmıştır. Bu anlamda, Tanrı'nın varlığının ispatlanması çabalarından uzaklaşılmış ve varlığı kabul edilen doğal ve toplumsal gerçekliğin rasyonaliteye sahip olduğunun, açıklanabilirliğinin somut analizlerle gösterilmesi, Tanrı'nın varlığına dolaylı bir yeter kanıt sayılmıştır. Gerçekliğin somut varlığı düşüncesi ile Tanrı kabulünün düşünce sürecinde bir arada tutulması, ampirizme karşı bilginin algıdan ayrılabilmesine ve algılanamayan, gözlemlenemeyen gerçeklerin varlığını vurgulayan yaklaşımın güçlenmesine elverişli bir zemin sunmuştur. Bu bağlamda, batınî bir yoruma yönelmemek kaydıyla, Tanrı düşüncesinin, "pratik" bir anlamı kalmamaktadır.[30] **Gözlemlenemeyen ve algılanamayan gerçeklik boyutu ile tek Tanrı kategorisi arasındaki benzerliğe, felsefede hikemî yaklaşım tarafından öteden beri dikkat çekilir.**

---

30 Bu, İngiltere'nin Kraliyet olmasına benzer bir durumdur.

Panteizmin materyalistik potansiyeli

Genel olarak Marksist literatürde, teoloji çerçevesinde, ezilenlerin materyalist bir yönelimleri olduğu ve bunun panteizmde (tümtanrıcılık, kamutanrıcılık) somutlaştığı kabul edilir. Bu, gerçeği ifade etmek bakımından zayıf bir kabul olmakla birlikte, tek tek hem tarihsel hem de teorik temelleri bulunan ve birbirini onaylayan iki cepheden gelen bir akım gücüne sahiptir. Bir yandan, dinin resmi ideoloji olduğu toplumlarda ezilenlerin başkaldırıları ve düşünsel ifadelerinin mahkum edilmesinin en güçlü ideolojik boyutu tanrıtanımazlık suçlamasıdır ve ezilenler gerçekten "farklı" bir din anlayışıyla hareket etmektedirler. Beri yandan, materyalizm, tanrıtanımazlık ve ezilenler arasında zaten peşinen ve doğal bir bağ olduğu varsayım sonucu, ezilenlere yönelik tanrıtanımazlık suçlaması memnuniyetle kabul edilirken, ezilenlerin dünya görüşünde materyalizm bulmak için, —çağdaş ezilenler hareketinin ihtiyaçları açısından politik olarak gerekli ve teorik olarak gereksiz— özel bir maharet gösterilmektedir.

Ezilenlerin eylemine bulunacak yegâne teolojik gerekçe, eylem halindeki insanın Tanrı olarak (ya da başka bazı örneklerde Tanrı'nın emriyle) eylediği anlayışı üzerinden oluşturulabilirdi. Bu bakımdan panteizmin, pratik materyalizme benzer bir tablo çizdiği görülüyor.[31] Engels, Thomas Münzer'i şöyle değerlendiriyor:

"Münzer, [...] tanrıtanımazlığa yaklaşan bir tamutanrıcılık öğretiyordu. [...] İman, aklın insanda ete kemiğe bürünmesinden başka bir şey değildi. [...] Bu iman, canlı duruma gelmiş bu akıl sayesinde, insan tanrısallaşıp kutsallaşır. Bu nedenle, cennet öbür dünyada olan bir şey değildir, inanç sahibi kişilerin başlıca görevi, gönüllerine dolan Tanrı çağrısına uyup cenneti yeryüzünde gerçekleştirmek olmalıydı. [...]

---

[31] Marks ve Engels, pratik materyalizmi, varolan dünyanın değişikliğe uğratılması, mevcut durumun pratik bakımdan başka bir hale getirilmesi anlayışı olarak belirliyorlar. (Marks, Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev.: Hüseyin Boz, Taban Yay., İstanbul 1976, s. 62)

Münzer'in tanrıbilimi nasıl tanrıtanımazlığa dek varıyorsa, öngördüğü politik program da komünizme yaklaşıyordu."[32]

Öncelikle Engels'in, Münzer'in teorisi ile politikası arasında kurduğu (karşılıklı ?) bağıntıya dikkat çekmek gerekiyor. Ancak geçerken, Engels'in yaptığı çok önemli bir kıyaslama aktarılmalı. Engels, yukarıdaki sözlerini tamamlıyor: *"... ve bir tek modern komünist tarikat, daha devrimin öngününde bile, 16. yüzyılın 'Münzerci' tarikatlarının teorik cephaneliğinden daha zengin bir teorik cephaneliğe sahip bulunmuyordu."* Teolojinin çağında, 16. yüzyılın ortasında Münzer'in görüşlerindeki tanrıtanımaz yönelimin öne çıkarılması ne kadar yerindeyse, Engels'in zamanından günümüze uzanan komünizm eğilimlerinin *"gönüllerine dolan bir çağrıyla eyleme geçerken tanrısallaşıp kutsallaşan insanı"*nın dindar ve idealist niteliğinin öne çıkarılması da o kadar yerinde ve —daha fazla— zorunludur. Panteist bir düşünsel anlayıştan; *"insanların eylemi ile Tanrı'nın eyleminin bir olduğu; politik olay, olgu ile teolojik olayın birlikte gittiği";* **insanın Tanrıyla bu kadar yakın bir ilişki içinde olduğu bir izdivaçtan insan-Tanrı olmasa da Tanrı-insan, "tarihin devrimci tanrıları" doğar.**[33] Bu sonuç da, panteizmin tanrıtanımazlık ya da materyalizme ne ölçüde izin verdiği konusundaki olumsuz kuşkuları kamçılar.[34]

---

32 F. Engels, **Köylüler Savaşı,** Çev.: Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1990, s. 57-8

33 "Tarihin devrimci tanrıları"; bu deyimi Melik Kara bir yazısında kullanıyor. ("Devrimci Politikanın Teorik-Tarihsel Yolu ve Devrimci Sol", **Doğru Seçenek, 12,** Ocak 1993, s. 38)

34 Panteizmin tanrıtanımazlık ve materyalizmle ilişkisi konusunda Lange şunları yazıyor: "Panteizm, her zaman, monist bir sistemin değişik bir biçiminden ibarettir. Tanrı'yı kendi kendisinden ötürü canlı olan maddenin bütünü olarak tanımlayan bir materyalist, böylece, materyalist ilkesinden vazgeçmeksizin bir panteist olur. Ancak zihin, Tanrı ve Tanrısal şeyler üzerine yöneltildiğinde, bunun doğal bir sonucu olarak, hareket noktası gözden kaybedilmiş olur. İnsan, bu konunun incelenmesi içine gömüldükçe, gitgide evren ruhunun zorunlu olarak maddenin bir eseri olmadığı, tersine onun, yani bu ruhun evrenin yaratıcı ilkesi olduğu ve hiç olmazsa kavramsal bakımdan bütün geri kalanlardan önce geldiği görüşüne doğru gitmeye başlar." (Lange, **age,** s. 141)

Panteizm, insan eyleminde yoğunlaşmadığı, dolayısıyla ezilenlerin bakış açısıyla ortaya konmadığı sürece —nesnel ve giderek mutlak idealizme benzeşerek— **materyalist bir form alabilir.** Fakat, ezilenlerin sözcüleri tarafından dile getirilen panteizm, tüm madde içinde "insan"ı, eylemiyle öne çıkarmak durumundadır. Bu haliyle panteizm, Engels'in erken yazılarından birindeki deyişiyle, *"insan olma niteliğiyle insandan daha üstün bir şey bulunduğunu kabul eder".*[35] İslâmda Şiîlikte ve ayrıca Anadolu Aleviliğinde de olduğu gibi, seçilmiş ve tanrısal niteliklere sahip insanların üzerinde odaklanan bir panteizm, materyalizmden çok öznel idealizme karşılık düşer.

Ancak, muhalif kesimlerde görülen panteizmi materyalizmle özdeşleştirmenin köklü bir "alışkanlık" olduğu vurgulanmaktadır.. Kıvılcımlı; İbn Haldun'la, panteist olduğunu saptadığı Şeyh Bedrettin'i, tam da yukarıda işlendiği şekliyle (materyalizm, ezilenler bağlantısı) bir bütünün tamamlayıcıları olarak değerlendiriyor: *"... Şeyh Bedrettin, yalnız İbn Haldun'u tamamlamakla kalmadı, İbn Haldun gibi salt teoriyle de kalmadı, kargaşalı topluma bilfiil düzen vermeye kalkıştı."* [36] Şeyh Bedrettin'in İbn Haldun'u tamamladığı, onun teorisinin pratik boyutunu oluşturduğu, oldukça ihtiyatsız bir fikir olarak görünüyor.

Sistem ağaçlarının sarkan dalları birbirine karışabiliyor. Panteizm, pratik materyalizm, volantarist öznel idealizm ve tanrıtanımazlığın çeşitli bileşimlerine tesadüf edilebiliyor. Ancak bunların sonucu, olsa olsa kudretsiz bir pratik, dindar bir tanrıtanımazlıktır.[37] Bütün

---

[35] Engels, "Thomas Carlye'in Geçmiş ve Şimdiki Zaman'ının İncelenmesi" (1844); Marks, Engels, Lenin, **Marksist Felsefe Yazıları,** Der.: H. Selsam, H. Martel, Çev.: Mesut Odman, Bilim Yay., İstanbul 1975 içinde, s. 268.

[36] H. Kıvılcımlı, **age,** s. 28. Yaygın yanılgının etkisindeki Kıvılcımlı, "bağlantı"yı anlaşılır kılmak için, İbn Haldun'u da, hiçbir zaman Bedrettin ölçüsünde olmasa da, mücadeleci ve iktidarlarla çekişen biri olarak algılıyor ve öylece sunuyor. (s. 27) Bu eğilimin etkileri Ü. Hassan'ın eserinde de izleniyor.

[37] Dindar tanrıtanımazlık: Lukacs; Ernst Toller ve Ernst Bloch'la birlike içinde oldukları bir eğilimi sonradan bu deyimle niteler. (Michael Löwy, "Orta Avrupa'da Yahudi Mesihçiliği ve

bunlara rağmen, ezilenlerde görülen panteizmin dinamikleri materyalizm adına tüketilmiş olamaz. Ezilenlerin materyalistik doğal eğilimi olması kuşkusu bile bunun için yeterli bir argümandır.

Felsefî materyalizmden tarihsel materyalizme

"Hiçbir felsefi önerme, Hegel'in meşhur, 'gerçek olan her şey rasyoneldir, rasyonel olan her şey gerçektir' tezi kadar, dar kafalı hükümetlerin minnettarlığını kazanmış ve dar kafalılıkta onlardan aşağı kalmayan liberallerin öfkesini üzerine çekmiş değildir."[38]

Engels sözlerini sürdürür: *"Her aşama zorunludur; ve bu bakımdan, içinde doğduğu devre ve şartlara göre meşrudur (geçerli ve haklıdır). [...] Şüphesiz, diyalektik felsefenin de muhafazakâr bir yanı vardır. Bilginin ve toplumun belirli gelişme aşamalarını, kendi devirleri ve şartları bakımından doğru ve haklı bulur; ama sadece kendi devirleri ve şartlar bakımından..."*[39] Tarihsel olarak görülüyor; iktidar sahipliği ve bu sahipliğin teorisyenliği, verili toplumsal gerçeğin kendisiyle (yapısal) herhangi bir pratik veya psikolojik çelişki içinde olmuyor. **İktidar sahipliği konumu, gerçeğin kabulü anlamında, gerçekçiliğe imkân tanıyor.** Bu bakış açısından, dış gerçekliğin meşruiyetinin sorgulanması ya da reddi söz konusu bile edilmiyor. Meşruiyet, uhrevî ya da dünyevî, hangi temele dayanırsa dayansın, aynı zamanda bir zorunluğa da işaret ediyor. Zorunluk öğesi, olan'ın açıklanması, anlaşılması ve giderek değiştirilmesinde, rastlantısallığa olduğu gibi, istek ya da değere de herhangi bir kategorik rol vermeyi dışlar. **Bu türden bir yaklaşımın materyalist öğeler taşımaması, ya da aşamaları içinde materyalizmle ilişkilere girmemesi, doğal olarak oldukça güç görünüyor.** Böyle olunca, "Prusya devletinin meşruiyetinin filozofu" Hegel'in Marksizm bakımından ayrıcalıklı yerini anlamak mümkün olabiliyor. Hegel'in felsefî sisteminin muhtemel ontolojik temelinin kesinlikle

---

Özgürlükçü Ütopya (1900-1933)", Çev.: Mehmet Küçük, **Yaba Öykü, 25(56),** Temmuz-Ekim 1989, s. 8)

38 Engels, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,** Çev.: Orhan Suda, Suda Yay., İstanbul 1975, İkinci Basım, s. 8

39 Engels, **age,** s. 11

ezilenler ya da zamanın işçi sınıfı olmadığı; temeli, Prusya'nın devletlû sınıfları şahsında görmek gerektiği burada vurgulanmalıdır. Engels ve Lenin, Hegel felsefesindeki materyalist boyuta[40] dikkat çekerken, hiçbir zaman ontolojik temele ilişkin bir yanılsama içinde değillerdi.

Hegel'in materyalizme ilişkin konumunun ontolojik temelleri üzerinde 1925'den başlayarak Lukacs'ın çalışmalarında duruluyor. Gülnur Savran, Hegel'in gerçekçiliğini "burjuva sistemiyle 'uzlaşma'sına" bağlayan Lukacs'tan şu aktarmayı yapar: *"... Hegel'in 'uzlaşma' kavramı, yani tarih felsefesinin 'şimdi'de doruğuna ulaşması —politik olarak ne kadar gerici olsa da— burjuva toplumunun mantıksal kategorileriyle yapısal biçimleri arasında daha derin bir bağlantı kurulduğu anlamına gelir... Bu,... gerçekliğe bir yakınlıktır..."*[41] Hegel'in sadece özel bir örneğini teşkil ettiği bu durumun, başta işçi sınıfı, ezilenlerin kurtuluşuyla ilgili kesimlerin felsefede ve tarihte "materyalizm"e (ilgili bağlamda gerçekliğe) ilişkin olmak bakımından değerlendirilmesinde içinden çıkılması güç bir sorunlar manzumesi sunduğu belirlenmelidir. Aynı güçlükler, tarihsel ve teorik açıdan, Marksizmin genel alanında yer alan okullar ve akımlar nezdinde ve —en az o ölçüde— Marksizmin mahiyetinin anlaşılması bakımından da olanca ağırlığıyla ortada duruyor.

Ortadaki sorun, kendisini görmezden gelmemeyi göze alanları esaslı ayrımlara zorluyor. Michael Löwy, ilgili sorunda net bir tutum belirlemek yanında, Lukacs'ın Hegel'e ilişkin konumunu bu bağlamda kesin bir ayrıştırmaya tâbi tutuyor: *"1908-9'da Lukacs'ın ideolojik*

---

[40] Lenin, Hegel'in Mantık Bilimi'ni materyalizm açısından şöyle değerlendirir: "Hegel'in yapıtları arasında en idealisti olan bu kitap, öbür yapıtlarına oranla, en az idealizmi ve en çok maddeciliği içeren kitap. 'Çelişkin' bir şey bu, ama gerçek!" (Lenin, **Felsefe Defterleri,** Çev.: Attila Tokatlı, Sosyal Yay., İstanbul 1976, s. 191.
Lenin, onun idealizmini de şöyle yorumlar: "Nesnel idealizm (ve ondan da büyük çapta, mutlak idealizm), zikzaklar çizerek (ve düşe kalka), değecek kadar maddeciliğe yaklaşmış ve hatta kısmen de maddeciliğe dönüşmüştür."(**age,** s. 227)

[41] G. Lukacs'tan aktaran G. Savran, "Lukacs'ın Felsefi Mirası", **Sınıf Bilinci, 13,** Ağustos 1993, s. 63

radikalleşmesinin başlangıç noktası Hegel'in 'uzlaşma' kavramına karşı çıkmasıyda. Şimdi (1926'da) devrimci döneminin sonunda, Lukacs, Hegel'in gerçeklikle yaptığı 'uzlaşma'ya geri dönmüştür."[42] Burjuva toplumunun gerçekliğini teslim etmemekte **Tarih ve Sınıf Bilinci**'nin Lukacs'ıyla uzlaşan Löwy, Lukacs'ın Hegel'in 'uzlaşma'sıyla uzlaşması üzerine uzlaşmayı gözünü kırpmadan —başka gerekçe ve unsurlarla birlikte— bozuyor. Löwy böyle yaparak, aslında **materyalizm bakımından Marksizmin anlaşılması üzerinde belirleyici net ayrılığı** belirlemiş oluyor. Engels'in, Lenin'in ve "devrimci döneminin sonunda"ki Lukacs'ın Hegel'de olumladıkları, ancak **devrimcilikten vazgeçerek** mümkün olabilmektedir ona göre. Ancak, şimdilik ilgilenilen, Löwy tarzı net ve kesin tutumlar değil. Sorun, materyalist ilkeden vazgeçmeksizin, ona —tarihsel özgüllükleri içinde değil— teorik bir devrimcilik atfedilmesinde.

Önde gelen çağdaş Marksist felsefecilerden Ruben'e göre, *"...materyalizmsiz Marksizm olmaz. Bir idealist nesnel olarak proletaryanın sınıf mücadelesi yanında olamaz; onun çıkarı ve tarihteki sonal rolü idealist veya teolojik bir yaklaşım çizgisini izleyen siyasal gelişimlere uyacaktır. Marks ve Engels'ten sonraki işçi hareketleri bu iddianın doğruluğunu tekrar tekrar göstermiştir."*[43] Ruben'in yaklaşımı, yukarıda dile getirilen sorunları çözmekten uzak görünüyor. Sorun, muhtemelen, Marksizmin materyalist ilke olmaksızın bütünlüğünü teşkil edemeyeceği şeklindeki yerinde görüşle, **işçi hareketinin "doğal" ya da "nesnel"/"teorik" felsefesinin** niteliğine ilişkin görüşün ayrılmaması ve ayrımın ikinci unsuruna (işçi hareketine) ilişkin yaklaşımın doğrudan birinci unsura bağlanmasında düğümleniyor. Bir kere, Marks ve Engels'ten sonraki işçi hareketinin felsefi kabulleri ya da idealistlerin onlardan uzak durması iddiasının, bir

---

[42] Gramsci de net tutum sahiplerinden... Materyalizmi, onda metafizik bir nitelik görerek reddeden Gramsci, materyalizme atfedilen "dış dünyanın gerçekliği"ni "dinsel bir kalıntı" olarak niteler. (Bak.: A. Gramsci, **Felsefe ve Politika Sorunları,** Çev.: Adnan Cemgil, Payel Yay., İstanbul 1975, s. 205 ve s. 181)

[43] David Hillel Ruben, **Marksizm ve Materyalizm,** Çev.: Kudret Emiroğlu, V Yay., Ankara 1989, s. 114.

idealistin nesnel olarak işçi hareketinin yanında yer alamayacağına kanıt olamayacağını vurgulamak gerekiyor. Bu iddia, çeşitli yaklaşımlarla, çürütülmeye oldukça açıktır; **iddia, gerçeği ifade etse de etmese de...** İddianın tarihsel gerçekteki karşılığı ile kendisi ayrıdır; bunun tanınmaması, her tarihsel gerçekte ayrı bir "öz" görülmesine yol açar, ve göreceliğin girdabında boğulmaya götürür.

Tarihsel olarak feodalizm boyunca dinsel felsefe egemendi. Bu tarihsel gerçek, soyut olarak, "feodal bir dönem tekrar yaşansaydı dinsel felsefe de zorunlu olarak tekrar doğardı" şeklinde teorileştirilebilir mi? Kuşkusuz ve kesin olarak; hayır! Tarihin materyalist kavranışı da böyle bir teorileştirmeye izin veremezdi. Feodalizmin dinsel felsefeyi zorunlu olarak doğuracağı önermesiyle aslında teorik olarak, "feodalizm dinsel felsefesiz olmaz" iddiası, ve bu kez, dinsel felsefenin (bilincin) feodalizmi (maddeyi) yarattığı ileri sürülmüş olacaktı. Bu tarz bir yaklaşım, tarihe bilimsel değil, felsefi bakmak oluyor ve böylece bir tarih felsefesi "pratiği" sergileniyor.

Böylece, nasıl dinsel felsefe bizatihi, feodallerin öz sınıf felsefeleri değilse, materyalizm de bizatihi, proletaryanın öz sınıf felsefesi değildir. Dinsel felsefe, bir dönem, bir tarihi şartlar bileşiminde feodaller için bir felsefe olarak şekillen(diril)miştir. **Materyalizm, bir veri tarihsel şartlar içinde proletarya için bir felsefe olarak şekillendirilmiştir.** Sözkonusu olan, "doğal" bir süreç değildir. Aksine, iktidar konumu materyalizme daha yatkın bir zemin niteliğindedir. Burada failler, ne feodallerin kendileridir ne de proleterlerin... Sınıf olarak proletaryanın materyalist felsefeyle ilişkilendirilmesinde, kapitalizmin hareket yasalarını çözümleyen ve kapitalizmde proletaryanın sınıfsal rolünü belirleyen tarih biliminin tayin edici bir yeri vardır. Ruben'in koyduğu şekliyle, idealizmin ezenlere has oluşu, idealist veya teolojik bir siyasal yaklaşımla açıklanmış olmuyor. Kendi başlarına ele alındıklarında, materyalizm ya da idealizm, kurgusal olarak, ezilenlerin veya ezenlerin felsefesi olabilir. Ancak, materyalizm, kendini ortaya koyan tez gereği, kendi başına ele alınmaktan feragat etmiş bir felsefi okuldur. Sistematik bir materyalizm, tabiî felsefî anlamda, bu yüzden mümkün değildir. Materyalizm, tarihte çoğunlukla gerçekleştiği söylenememekle birlikte, kendini bilimlere giderek daha fazla tâbi kılmıştır. Bu

konuda Marks'ın bilimsel eseri bir kilometre taşı niteliğindedir. **Çağdaş materyalizm kendini, sınıfsal referanslar bakımından, tarih bilimine bağlamıştır. Tarih bilimi de, tezini güncelleştirmemesine rağmen, işçi sınıfını işaret etmektedir.**

III. Ezilenler ve Olanın Haksızlığı

"Tarihsel, sosyal, ekonomik şartların
zaruri neticesi bu!
deme, bilirim!
O dediğin nesnenin önünde kafamla eğilirim.
Ama bu yürek
O, bu dilden anlamaz pek."[44]

İdeoloji ve ütopya

Ezilen, bir yandan kendini doğanın (toprağın, makinanın,...) bir parçası olarak yaşar, diğer yandan bu acı yaşantıyı, doğaya itilmişliği, nesneleşmeyi katlanılır kılmak için bilinci ona oyun oynar; ezilen, yaşantısını (gerçeği) yok sayar.[45] Bunun sonucu, ya kendini ezenlerden ayırt edememektir; ya da ezenlerin olduğu bir dünyayı onlara bırakarak reddetmektir. **Gerçeğin bilgisi, "ezilmiş yaratık" için sadece, ezilmesinin ne kadar "doğal" olduğu bilgisidir.** Ezilen bu bilgiyi —kendi konumundan, her bilgiyi— de gerçekle birlikte reddeder. Gerçeğin bilgisi, tam da gerçeğin olan bilgidir. Gerçek, ezenin gerçeğidir; ezen, (gerçekle ilişkisinde) özgürdür. "İktidar özgürlükle özdeştir." [46] Ezilen, kendisi, özgür değildir; işte bunu "bilmek"tedir. Özgür olmak için iktidar olmak gerekmektedir. Bunun yolu, ya bu dünyadaki iktidarla "özdeşleşmek"tir, ya da olmayan,

---

[44] Nazım Hikmet'in "Şeyh Bedrettin Destanı"ndan.

[45] İlkel de kendini doğanın bir parçası olarak yaşar. Onun bilinci, doğayla ilişkisini sihirle anlamaya çalışır. Fakat ilkel, doğayı reddetmez.

[46] Marx, **Kutsal Aile**'de Hobbes'un düşüncesini bu şekilde aktarır.

hayali bir dünyanın efendisi (özgürü) olmaktır. Ezilenler, duruma göre, bu seçeneklerin birinde karar kıldıkları gibi, her ikisinin uygun bileşimlerini de yaratabiliyorlar. Ancak hiçbir durumda bilinçlerinin kendilerine oynadığı oyunu bozamıyorlar, çünkü **ezilmişlik konumları,** bu gerçek, oyunun ontolojik temeli varlığını koruyor. Ezilenlerin; politik, felsefi, dinsel, ahlaksal, artistik, teorik, "ideolojik" anlatımlarının — Marksizm dışındaki — tümü[47] kendi düzlemlerine bu temel yönelimi yansıtırlar.

Ezilmişlik, —midenin salgısı türünden— **idealizm doğurur.** Ezilen, hayalinde kendine bir dünya kurar. O, "ütopya"dır.[48] *"Ütopya aciz bir tatminsizliği ifade eder; reel üzerinde etkili olunamayınca hayali olana sığınılır."*[49] Karl Mannheim'a göre, ezilenlerin zihniyeti ütopiktir:

"Baskı altında olan belli gruplar, toplumun o andaki durumunun tahrip edilmesi veya değiştirilmesi düşüncesini öylesine bir fikri sabit haline getirirler ki, çok hatalı olarak o durumun sadece olumsuz olan taraflarını görürler. Bunların düşünme kabiliyetleri, toplumun o durumunu sıhhatli ve doğru olarak teşhis edecek nitelikte

---

47 Marksizmle tüm diğerlerini bu şekilde radikal bir ayırış ihtiyatsız gelebilir. Gerçekten de ezilenlerin tarihte ve günümüzde, Marksizm dışındaki ideolojilerle teçhizatlanıp söz konusu çemberi kırdığı örnekler vardır. Uzunca süreler yaşadığı kaydedilen köle-işçi devletleri, arızi de olsa komünal topluluk örnekleri biliniyor. Ancak problem şuradadır: Ezilen ulusların milliyetçi devrimciliğinin kendini gerçekleştirmesi yeni ezen-ezilen ilişkisinin dolaysız kuruluşudur. Fakat gerçekleştirme sürecinin bazen on yıllar sürebilen aşamaları çemberin kırıldığı momentler olarak kabul edilmek gerekir. Bu anlamda, Marksist politikanın, hiçbir ezilen arasında ayrım gözetmemesi sözkonusudur.

48 "Ütopya" sözcüğünü ilk kez Thomas More, **Ütopya** adlı eserinde (1516) kullanır. "Eski Yunancada *Ou-* öntakısı 'yok', *Eu-* öntakısı ise 'iyi' anlamına gelir; *topos* ise yer, ülke demektir. T. More, 'topia'nın başına *u-* getirerek bir kelime oyunu yapar; bir açıdan ütopya, olmayan bir ülkedir, bir başka açıdan ise yaşadığı İngiltere'den daha iyi bir ülke." (Bülent Somay, "Rönesans Ütopyaları", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ans., C. 8,** s. 2635)

49 Jean-William Lapierre, "İdeoloji Nedir?", **İlimler ve İdeolojiler,** Der.: Jean Onimus, çev.: Fahrettin Arslan, Umran Yay., Ankara, tarihsiz, s. 15.

değildir. Zaten mevcut olan durumla ilgilenmekten ziyade, o olmasını arzu ettikleri mevcudun zıddı durumla doludurlar. Düşünceleri, hastalığın teşhisi değil, eylemin işaretidir. Ütopik zihniyette kollektif şuursuzluk, eylem hırsı ve ümitli arzularla yönlendirildiği için realitenin, gerçeğin büyük bir kısmını gizlemeye çalışır."[50]

Ezilenlerin, olanı reddederek ütopyaya kapılma eğilimleri, Antik Çağdan başlayarak felsefede (köle filozof Epiktetos'un felsefesi), dinde (Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Mesih, İslamiyette Mehdi inancı), çeşitli halk masal ve inanışlarında (Alevilik), laik politik akımlarda (sosyalizm, anarşizm, Marksizm) sürekli olarak yeniden-üretilmiş ya da yankılanmıştır. Ezilen kitlelerde komünizm düşleri, ezen-ezilen ayrımı kadar eskidir. Büyük dinlerin egemen doktrinleri dahi ezilenleri yatıştırmak için, onların ütopyalarına ilişkin öğeleri sistemlerinde barındırmışlardır. Ezilmişlik, dünyanın gerçekliğinin zihinde pozitif bir düzenleme olarak yansımasını, kurulmasını engelleyen bir doğaya sahip. Oysa **ezenler, tamamen farklı bir dünya algılayışına sahip oluyor. Onlar "ideoloji" üretiyor.**[51] Ezen, disipliner ve sistematik bir düşünsel

---

[50] Karl Mannheim, "İdeoloji ve Ütopya" (parça), **Sosyoloji Yazıları I,** Der.: İhsan Sezal, Ekin Kitabevi Yay., 3. Baskı, Bursa 1995, s. 142. Ezilenin yaşantısına isyanı, dramatik örneklerle doludur. Kuzey Amerika yerlileri arasında geçen yüzyılın sonlarında yayılan "hayalet dansı", ezilmiş bir halkın umutsuzluğunun ve gerçeği yitirişinin ulaşabileceği sınırı gösteriyor. Kızılderililer, dans ederek, beyazların olmadığı eski güzel günlere, Manitunun özgür çayırlarına kavuşacakları inancındaydılar. Artık, gerçeklikle bir uyum tarzı olarak fiili direniş ve çatışma bitmiştir. Bütün ülkeye büyük bir hızla yayılan dans salgını, dans eden kızılderilileri gerçekten de bu dünyadan kurtarmıştır! Beyazlar, dans salgınının önünü katliam yaparak almışlardır.
Bir başka hazin örnek, yurtlarından koparılıp Küba'ya getirilen siyah köleler arasında yaşanmıştır. Köleler arasında, öldüklerinde Afrika'da yeniden dirilecekleri inancı yayılır. Bu inançla köleler, topluluklar halinde intihar etmeye başlarlar. Ancak efendiler, bu eylemi de kırmayı bilmişlerdir. İntihar edenlerin cesetleri parçalanır. Böylece, geride kalanlara, parçalanmış vücutların Afrika'da bir araya gelemeyeceği gösterilir!

[51] İdeoloji terimi burada, "insanın dünyaya entellektüel bir düzen verme ihtiyacının bir ürünü" olarak kullanılıyor. (Edward

yapıya sahiptir. İktidar sahibi, sosyo-politik "düzen"i, bir işlemle kafasına yansıtmak durumundadır. İktidar olan, kafaları da yönetme ve "düzenleme"yi gereksinir; tabii (başta) kendi kafasını da... Bir toplumun yönetimi, hukuk mekanizması vs., ancak disiplinli ve tutarlı bir dünya tasarımı çerçevesinde mümkün olabilir.[52]

"Bir ütopya, bilinçli olarak akıldışı bir harekettir. İmkânsız olanı tahayyül eder. [...] Şirin bir hayaldir ütopya. Buna karşılık ideolojiler, —ister muhafazakâr, ister reformcu veya ihtilâlci olsun— ciddidirler. Tasarılarını elden geldiğince aklileştirir, strateji ve taktikler yaparlar kendilerine."[53]

Altınçağ özlemi

Ezilenlerin eşitlikçi, komünist ütopyaları birkaç bin yıldan beri biliniyor. İbraniler, "Kurtlar kuzuların, leopar tekelerin yanında yaşayacak" diyordu.[54] Atina'nın ünlü oyun yazar ve şairleri, yoksullarla kölelerin kurduğu hayallerle alay ediyorlardı. Romalı köle filozof Epiktetos, köleliğin olmayacağı bir dünya hayal ediyor ve bu dünyadan vazgeçmeyi öğütlüyordu. Peygamber İsa, Yuşa peygamberin şu sözlerini rehber edinmişti: *"Tanrının ruhunu içimde taşıyorum. O beni kutsadı ve yoksullara iyi sözler söylemek, kırık kalpleri onarmak, tutuklu olanları avundurmak, ezilenleri kurtarmak, Yahova'nın büyük kurtuluş gününün yakın olduğunu size müjdelemek için gönderdi."*[55] İsa'ya göre, "hem Tanrı'ya, hem de

---

Shils'in tanımını aktaran Ufuk Uras, "İdeoloji Kuram(lar)ından geriye ne kaldı?", **Birikim,** 31, Kasım 1991, s. 57) Bu bakımdan, ezilenler dünya algılarını, entellektüel nitelikte olmayan ve düzenleme ihtiyacı duymayan bir tarzda kuruyorlar. Atlhusser'in, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin 'tasarımı'" olarak ideoloji kavramlaştırması, Mannheim'ın "ütopya"sını da kapsar. Ancak, bu çalışma boyunca, genel bir ideoloji anlayışından çok, ezen-ezilen ikiliğinin merkeze alındığı bir örnek olarak Mannheim'ın ayrımlaştırması esas alınacaktır.

52 Metin Kayaoğlu, "Türkiye'de Teörik Düşünce Geleneği, Eylemlilik ve Halk Felsefesi", **Pir Sultan Abdal, 13,** Ocak 1995, s. 23.

53 J.-W. Lapierre, **age,** s. 15.

54 Max Beer, **Sosyalizmin ve Sosyal Mücadellerin Tarihi**, Çev.: Galip Üstün, May Yay., İstanbul 1974, s. 33

55 Beer, **age**, s. 130

Mammon'a (servet) hizmet etmek olanaksızdır". Ve ilk Hıristiyanlar da ezilen toplumsal sınıflardan geldiklerinden bu öğüde uydular. Hıristiyanlığın başta, bu dünyaya ait olmayan Tanrı'nın hükümdarlığı öğretisi, tam da ezilenlere özgü bir duyuydu. Budünyayla ilişkiye girmeyi, budünyada hükümranlık kurmayı reddediyor; çünkü, yenemeyeceğini gördüğü bir budünya hükümdarlığı var. Ezilen kitlelerin, İsa'nın tekrar dünyaya döneceği ve acılarının, yoksulluklarının, işkencelerin biteceği bir bin yıllık dönem yaşanacağı inancı (chiliastism), ilk birkaç yüzyılında Hıristiyanlığa egemendi. İlk örneğinin Yahudilikte olduğu bilinen bu ütopya (mesihçilik), binlerce yıl boyunca ezilenlerin dünyasında yankılandı. *"Anadolu, hatta tüm İslâm tarihi boyunca, yoksul halk kitlelerinin eşitlik özlemi Mehdi inancında ifadesini bulmuştur."*[56] İlk Hıristiyanlar, Roma arenalarında aslanlara yem olmayı, işkence ve zulmü bu inançla göze alıyordu. Ezilen halk kitleleri, sevilen eşkiyaların bile ölmediğine, bir gün geri dönüp adaleti sağlayacaklarına inanır. *"Çünkü eşkiyanın yenik düşmesi ve ölümü, halkının ölümü ve yenik düşmesiyle özdeştir. Daha kötüsü onun ölümü umutların yok olması anlamını taşır. İnsan adalet olmadan yaşayabilir ama umutsuz yaşayamaz."*[57] Mannheim, modern ütopyacı bilincin göreli olarak en saf biçimi olarak nitelediği radikal anarşizmin, İsa'nın yeryüzündeki bin yıllık krallığı ilkesinin modern bir örneği olduğunu belirtir.[58] Ancak, ne zaman bir devlet dini oldu, egemen sınıflar tarafından benimsendi ve ona hakim olundu, Hıristiyanlık o zaman ütopyacı biçimiyle geri çekildi; — ezilen kitlelerin bütün ayaklanmalarında tekrar tekrar bayraklaştırılmak üzere...

Marks, "Siyasete Karşı İlgisizlik" başlıklı yazısında, ilk Hıristiyanların ezilenler olarak, dünya nimetlerine tenezzül etmemelerinden, dünyayı reddedip eyleme sırt

---

[56] Nedim Gürsel, "Thomas Münzer, Şeyh Bedrettin ve Nazım Hikmet", **Toplum ve Bilim**, 4, Kış 1978, s. 4.

[57] Eric Hobsbawm, **Sosyal İsyancılar**, Çev.: Necati Doğru, Sarmal Yay., İstanbul 1995, İkinci baskı, s. 43.

[58] Aktaran M. Löwy, "Orta Avrupa'da Yahudi Mesihçiliği ve...", **agy**, s. 5.

çevirmelerinden söz eder.[59] Fakat ezilenler ütopyaya sadece dünyayı reddeden bir çekilme/eylemsizlik halinde yönelmiyor; dünyayı reddedişin eylemli tarzları da söz konusu.[60] Eylemli tarz, ütopik yönelişi ortadan kaldırmıyor, gerçeğin teslim edilişine yol açmıyor.

Eylemli ret ve Münzer

Eylemli tarzın Hıristiyan dünyasında en önde gelen temsilcilerinden biri Thomas Münzer'dir. Münzer'in İsa'sı bir savaşçıdır. Onun vaazlarında, "Tokat" yediğinizde öbür yanağınızı çevirin!" diyen değil, *"Ben size barış değil, kılıç getirmeye geldim!"* diyen bir İsa söz konusu olur. Münzer'in şahsında *"dünyanın buyrukları[nın], Tanrı'yla dolup taştığından emin olan bir adam için hükümsüz[lüğü]"* görülür. Dolayısıyla, gönlü Tanrı'yla dolan **kurtulmuş insanlar için, kurtuluş yolunda yapılacak eylemin biçimi önemsizleşir.**[61] Engels'e göre, Almanya'da 1524-25'te yaşanan büyük köylü ayaklanmasının önderi olan Münzer'in, Hıristiyanlığın "bin yıllık krallık" anlayışından hareket noktasını alan düşünceleri, "sadece bugünü değil, hatta geleceği de" aşıyordu, ve **"fantastik bir niteliğe sahip"**ti. Zaten, *"ilk gerçekleşme girişiminde, gene çağın koşulları tarafından belirlenen dar sınırlar içine*

---

59 Marks, Engels, Lenin, **Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm,** Çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1979, s. 116.

60 Max Weber, dinlerde dünyayı ret eğilimleriyle ilgilenmiştir. Ona göre, dünyayı reddi sınıfsal bir yaklaşımla anlayamayız. Weber, dünyayı ret eğilimlerini dünya-içi çilecilik ve mistisizm olarak ayırır. Weber, ezilenlerce üstlenilmeyen Protestanlığın etkin bir çilecilik olduğu düşüncesindedir. (Max Weber'in ilgili görüşleri için bak.: M. Weber, **Sosyoloji Yazıları,** Çev.: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul 1987'nin "Din" başlıklı bölümü ve özellikle "Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri" başlıklı XIII. Kesimi)

Engels, bu bakımdan çileciliği, halk ve proleter çileciliği ile burjuva çileciliği olarak ayırır. İlk tür çilecilik, "ezik yaşamını onun için hâlâ katlanılabilir kılan [...] seyrek eğlencelerden vazgeçmek" olarak belirirken, burjuva çileciliğinin "tüm gizemi, burjuva tasarruf umudunda [yatmaktadır]". (Engels, **Köylüler Savaşı,** age, s. 66)

. Ezen-ezilen ilişkisini Hegel ve Nietzsche de işler.

61 Weber, **age,** s. 294.

düşecekti".[62] Öte yandan, Münzer'in düşüncelerinin teolojiyle ilişkileri üzerine çeşitli görüşler bulunmakla birlikte, onun her türlü spekülasyonun ötesinde, basılmış yazılarındaki — "öz" bir yana — lafız, dinsel ideolojinin içinde hareket eden ezilenlerin çok yaygın olarak gözlemlenen dilegetirişlerinin aynısıdır. Münzer, İncil'i ve Hıristiyanlığı, içedoğuş türünde (irfanî ve hikemî), **bilgiyi ve entellektüel süreci reddeden bir tarzda** yorumlamıştır. Ütopya da bu tarzın içindedir. O, İncil'e, — ama onun lafzına değil "aslı"na — dayanarak, "güçlü dinsizlerin devrileceğini ve yoksulların yükseleceğini" haykırır; "cennet" bu dünyada kurulacaktır. Münzer, ütopyacılığıyla birlikte devrimcidir.

İslâmda ideoloji ve ütopya

Hıristiyanlığın, muhalif akımlarının genel olarak hepsinde şu ya da bu ölçüde görüldüğü söylenebilecek dünyayı ret ve ütopyacılık, önemli benzerlikler sunarak, İslâm tarihinde[63] de kendini gösterir. İslâmiyette, devletlû İslâma karşı duran ve tipik olarak, ezilenlere dayanan ya da onlardan kaynaklanan akımların genel özelliği dünyayı reddetmeleri ve düşe dalmalarıdır. İslâm düşünce tarihinde felsefi idealizm ve materyalizmin izi sürüldüğünde Şiiliğin idealizme, Sünniliğin materyalizme yatkınlıkları güçlü vurgularla, görülür. Şiilik ve Sünnilik, birincinin ezilenler, diğerinin ezenlerin konumunun yansımaları olarak da şekillenmişlerdir. Her iki boyutta karşılaştırıldıklarında Şiilik/Şiiler ve Sünnilikte/Sünnilerde rastlanabilecek ve bu ayrıma uymayan veya öyle görünen hususlar, sadece İslâmın bu iki büyük kolunun teorik ve tarihsel olarak saf olmadıklarına yorulmalıdır.[64]

---

[62] Engels, **age**, s. 49.

[63] Bu çalışmada Çin ve Hint tarihleri ihmal edildi. Çin ve Hindistan'da ezenlerin ve ezilenlerin konumundan dinsel olan ya da olmayan ideolojilerin, yapılan ayrıma ters olmadığı genel bir gözlemle görülmekle birlikte, aykırılıklar, buradaki görüşleri revizyonu ya da derinleştirilmesini zorunlu kılacaktır.

[64] Temel ve ele alınmayan bir başka boyut var: İdealizm, gnostisizm, mistisizm, felsefenin hikemî ele alınışı ezenlerde de görülmüştür. Hatta, ezilenlere konumlarının teorisi ezenler tarafından sunulmuştur. Ezilenler, kendiliklerinden ya da ezenlerin "dışarıdan" müdahalesiyle hep, idealizm ve bağlı kavramları seçmişlerdir. Bu çalışmadaki esas dikkat, ezilenlerde neyin olmadığı ve ezenlerde neyin olduğu üzerinedir. Ezenler ve ezilenlerin ortak yanlarının öne

Mesela, bir Sünni tasavvufu vardır, fakat bu, Sünni olarak kabul edildiği sürece tasavvuf, tasavvuf olarak kabul edildiği sürece de Sünni değildir.[65] Öte yandan Şiilerin de devletlû olduğu dönem ve ülkeler olmuş, fakat tipik anlaşılırlık ölçüleri bakımından, iktidara gelen Şiî, — uygulanamaz niteliğinden dolayı — Şiîlikle değil, bütün pozitif ve dünyevî-gerçekçi niteliğiyle Sünnî doktrinin esaslarıyla uyumlu bir düzen kurmuştur.[66] Bir iktidar, hukuk felsefesine, iktidarın meşruiyetini vazeden ideolojilere ihtiyaç duyar. Şiîlik, ezilenlerle sosyolojik bağını koruduğu müddetçe tarihsel-tanımından gelen niteliklerini koruyabilmiştir. **İslâmda Şiîlik, zahirîye karşı batınîyî, bilgiye karşı sezgiyi, akla karşı gönülû, kavrama karşı imgeyi, gerçeğe karşı hayali, ideolojiye karşı ütopyayı ve nihayet, ezene karşı ezileni temsil etmiştir.**

çıkarılmasının; tarih felsefesinden kaçınmak ve Marksizmin ezilenler açısından (teorik ve politik) anlamı bakımından işlevli olmayacağı açık olsa gerektir.

65 Tasavvuf, özellikle tarihteki dar anlamıyla alındığında bu ifadeler yeterli karşılığını bulur. Ulemanın tümünü mutasavvıf saymak anlamlı değildir. Felsefenin özellikle İslam tarihindeki hikemî anlaşılışı, Sünniliğe uygun düşen nakil-akıl ayrımına aykırıdır. Gazali bu konuda çok anlamlı bir örnektir. O, bütün mistik görünümüne rağmen, politik iktidarın kurucu ideolojisiyle Sünni tarafta yer alır. Mevlana, Sünni mutasavvıflardan kabul edilir. Fakat, o olsa olsa bir **Sünni** tasavvufçudur. Bu konuda bir değerlendirme şöyle: "Mevlana'nın İbnül'l-Arabi gibi sufilerin anladığı manada bir 'vahdet-i vücut'çu olmadığını belirtmekte fayda vardır. Tanrıyla bir olmak, onda ontolojik değil, daha çok psikolojik bir haldir. Dolayısıyla, dış dünyayı sadece bir hayal, bir vehm gibi görerek bu dünya için çalışmayı reddeden sufilerle aynı sınıfa girmez. [...] Mevlana, İbnül'l Arabi gibi vahdet-i vücutçu sufilerin panteist nitelikli metafiziğinden de, Gazali gibi tasavvufu bir ahlak sistemi haline getirenlerden de ayrılır. "(Beşir Ayvazoğlu, "Denizin Arkasındaki Okyanus: Mevlana", **Turkuaz, 3,** Aralık 1993, s. 26) Mevlana, aynı zamanda iktidarın meşruiyetini peşinen kabul eden bir kimsedir.

66 Tarihte, Şiîlik içinde kabul edilen ve devlet kurmuş akımlar oldu. Bunlar içinde Bâbek'in ve Karmatilerin devletlerinin eşitlikçi, komünist niteliği kabul edilir. Bu örneklerin niteliklerinin ayrıntılı incelemesi gerekmekle birlikte, Fatımî devletinden İran İslâm Cumhuriyetine kadar "Şiî resmi doktrini"ne dayanarak kurulan çok sayıda devletin, yukarıdaki ayrım esas alınarak, "Sünniyen" niteliği kuşku götürmüyor.

Şiîlik, ezilen Hıristiyanların Mesih inancını paylaşır. Kayıp imam Mehdi gelecek ve "şimdi zulüm ve yanlışla dolu olan dünyayı adalet ve eşitlikle dolduracaktır". Bütün dünyada herkes "tek inançta birleşecek, mükemmel bir barış ve mutluluk yaşanacaktır".[67] Mehdi inancı, Şiîlerin, iktidarlar tarafından yöneltilen saldırılara karşı direniş ve şevklerini güçlendirdi. Peygamber Muhammed'in Ali'ye söylediği kabul edilen şu sözler, Şiiliğin yenilgiciliğinin meşrulaştırıcısı oldu: "Sen, oğlum, din davasında birçok zulme maruz kalacaksın, senin tebliğine birçok engel çıkacak..."[68]

Sünnilere göre, entellektüel faaliyetle dış gerçek bilinebileceği halde, Şiîler bunun aldatıcı olduğunu, gerçek bilginin iletilemez bir gönül bilgisi olduğunu ve sezgiyle ortaya çıktığını iddia eder.[69] Sünniler, Muhammet'ten sonra insanlığın (veya bir kısım insanın) Tanrı'yla ilişkiye giremeyeceğini ve artık dünyaya Tanrı müdahalesi olmayacağını ileri sürer. Bu durumda, artık hiç kimse Tanrısallık, küçük-peygamberlik taslayamayacaktır. İnsan, artık, aklı ve dış dünyayla başbaşa kalmış durumdadır. İlahi müdahale olmadığından, insanlar olayları bilebilir. Sünniliğin budünyacılığı karşısında Şiîlik, Tanrısal müdahalenin sürekliliği yüzünden olayların bilinemeyeceği ve anlaşılamayacağını ileri sürer. Sünniler, Muhammet'in "Benim ümmetim yanlışta birleşmez" sözünü izleyerek, iktidarın meşrulaştırılması teorisiyle meşgul olur ve burada zorunlu olarak ideoloji kurarken, Şiîler ütopya üretir.

Sünniliğe göre Tanrı (ve Peygamber'den sonra Tanrısallık) bir gerçeklik değildir. Şiîlik, Tanrısallığın sürekli bir gerçeklik olduğunu iddia eder. Dünya, "huccet" denilen ve Tanrı'nın insanlık içindeki delili olan insanlar olmaksızın bir an bile var olamaz.[70] İlahi varlığın günlük toplumsal gerçeklikte olduğunun ya da ona içkin

---

[67] Aktaran Andrea M. Farsakh, "Sünnî Halifelikle Şiî İmamlığın Mukayesesi", **İslâmda Siyaset Düşüncesi** (Derleme), Çev.: Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 133.

[68] Farsakh, **agy,** s. 111

[69] Farsakh, **agy,** s. 115, ve H. Corbin, **age,** s. 55 ve 113

[70] W.F. Madelung, "Oniki İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite", **İslâmda Siyaset Düşüncesi,** age, s. 141

olduğunun kabul edilmesi; toplumsal yaşamın Tanrısal olanlarla olmayanların yarattığı bir kargaşa ortamı olduğu anlamına gelir. Bu tarz bir düşünce, çoktanrıcılıktan tümtanrıcılığa ve öznel idealizmin çeşitli türlerine kadar uzanan bir bağlamın tam da içindedir.[71]

Şiîliğin ezilenlerle ilişkisi tarihseldir. Şiîler iktidardan uzaklaştırıldıkça ve zulme uğradıkça ezilen ve sömürülen toplumsal sınıf ve kesimlerin arasına itilmiş oluyor ve ezilenler Şiilikte kendi durumlarının ifadesini buluyor ve yaşatıyorlardı. Şiî tarikatlar arasında da dünyayı reddediş eylemli ve eylemsiz karşılıklarını buluyordu. Karmatiler ve Haşhaşiler, komünist düşüncelerle ve gerçek birer devrimci örgüt olarak hareket ediyorlardı. Elemanlarını imparatorluğun dört bir yanına gönderiyor, devlet yetkililerine cüretkâr suikastlar tertipliyor, ayaklanmalar organize ediyorlardı. Bu tür gruplar için, devlete karşı ayaklanmak bir yükümlülüktür ve boyun eğmek günahtır.

Ret ve cinsel boyutları

Bakunin, ezilenlerin olanı reddeden evrensel yönelimini, "halk yaşamının ta derinliklerinden çıkıp gelen [...] devlet yıkıcı zihniyet"[72] olarak selamlıyor. Devletin de "olanlar" içinde olduğu doğru, ama ezilenlerin eylemli reddi; kelimenin gerçek karşılığıyla, olan ne varsa yıkmaya kadar gidebiliyor.[73] Tanımlayamadığı, anlayamadığı

---

[71] Abidin Nesimi, İslâmiyetteki bu eğilime çok önem verir: "Heterodoks inanç sisteminin tipik siyasi eylem anlayışı İslâm aleminde Karmat'da, Bedrettin'de, Hıristiyanlıkta da Münzer'de belirgindir. Bu inanç kategorileri Ortadoğu'da öngörülen sublimasyona, sosyalizme geçiş programının etiğine elverişlidir." (A. Nesimi, "Ortadoğu'da Bütünleşmenin Teorik Bazı Sorunları", **Doğa ve Bilim, 6,** Mayıs-Haziran 1981, s. 69)

Nesimi, bu inancın teolojik yorumunu da yapar: "Kişi kendi eylemine aklı ve iradesi ile yön verir. Tanrı somutlaşmış, kişileşmiştir. Tanrı'ya ilişkin birçok görüş, pagan dönemi, özellikle Antik Yunan tanrı anlayışı ve ilkel komünal toplumun Dionysos kültüne paraleldir." (s. 68)

[72] Aktaranlar Marks ve Engels; **Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm,** age, s. 137.

[73] Halk hareketlerinde sınırsız bir yıkıcılık ve vahşet oldukça sık görülüyor. Hobsbawm, bunun birçok örneğini verir: "Bu, vahşi ve kurbanları arasında fark gözetmeyen bir misillemedir.

ama bütün boyutlarıyla yaşadığı ezilmişliğine, "insanlıktan çıkarılmışlığına" karşı ezilenin yapabildiği tek şey, olmuş olan her şeyi yerle bir etmek oluyor. Bu durumdaki ezilenin bir anlatımı olarak ortaya çıkan komünist akımları Marks şöyle değerlendiriyor:

"Maddi mülkiyetin egemenliği öylesine ezicidir ki, komünizm, özel mülkiyet olarak sahip olunamayacak her şeyi yok etmek ister. [...] Özel mülkiyet, topluluk ile nesneler dünyası arasındaki ilişkileri belirlemeye devam ediyor. Son olarak, 'kollektif (ya da genelleştirilmiş) özel mülkiyet'i, özel mülkiyetin karşısına çıkarma eğilimi, evliliğin karşısına (evlilik şüphesiz ki özel mülkiyetin bir şeklidir), kadını orta malı sayan mülkiyet anlayışını çıkarıyorlar ki, buna göre kadın utanılası bir biçimde, kollektif mülkiyet konusu olmaktadır. Denebilir ki, kadını topluluğun orta malı yapmak isteyen bu düşünce, bu kaba ve beyinsiz komünizmin sırrını ele vermektedir. [...] Bu komünizm, özel mülkiyetten doğan sonuçların aşırı (mantıklı) bir ifadesinden başka bir şey değildir. [...] Bu komünizmin kesin sınırları vardır. Bütün kültür ve uygarlık dünyasının soyut olarak yadsınması."[74]

Bu vesileyle, ezilenlerin cinsel eğilimlerine de değinmek zorunlu: Resmi devletlû tarih, halk hareketlerini, kadını da ortak mülkiyet konusu yapmakla suçlar. Ezilenler de (günümüzde), bu suçlamayı şiddetle reddeder; ortak mülkiyetin "yarin yanağından gayrı" olduğunu ileri sürer. Aslında, suçlayan, (tarihte ve bugün) suçlanan ve (bugün) reddedenin her üçü de, ezenin yani suçlayanın ufkundan, ataerkil dünya görüşünden hareket ediyorlar. Burada, ataerkilliğin

---

Fakat aynı zamanda bütün umudunu yitiren zayıflar arasında dünyanın artık iyiye gitmeyeceği inancı yer ettiğinde ortaya çıkan, dünyayı harabeye çevirme tutkusudur." (E. Hobsbawm, **age,** s. 53) Çetin Yetkin de bu eğilimin örneklerini verir. (**Türk Halk Eylemleri ve Devrimler,** Ümit Yay., 4. Baskı, Ankara 1996)

Öte yandan çeşitli araştırmacılar, futbol holiganizminin "işçi sınıfı gençlerinin sosyal ve kültürel durumlarındaki stresle ilişkili bir aktivite olduğu" görüşündeler. Keza, faşizmin, lumpen-proletarya saflarında "kitlesinin" bir temel ayağını bulduğu bilinir.

74 Marks'tan aktaran, H. Mühlestein, **age,** s. 64-5. Karşılaştırın: K. Marks, **1844 Felsefe Yazıları,** Çev.: Murat Belge, Payel Yay., İstanbul 1975, İkinci basım, s. 100-1.

egemenlik ilişkisi, sınıfsal egemenlik ilişkisiyle etkili bir şekilde örtüşüyor.

Evrensel nitelikleri itibarıyla ezilenler hareketinin dünyayı reddinin mantıksal bir sonucu tekkocalılığı da reddir. Ezilenin, anaerkil dönemin imgelerinin de yardımıyla, kurulu cinsel düzeni reddettiğinde varacağı ilk temelli sonuç, ataerkil toplumun gerçek insanının, erkeğin kendi komünizmini kadınlar üzerinde de kurması olacaktır. Ezilenler hareketinin bu aşamaya ulaşamaması, başka bir şeyden değil, sadece yeterince reddiyeci olamamasından, ezenlerin ideolojik hegemonyasını kıramamasından kaynaklanacaktır! Tarihte ezilenlerin, bütün suçlamalara rağmen çoğu örnekte, kadınlar üzerinde ortak mülkiyeti kuramamış oldukları kabul edilebilir. Fakat bu, bu anlamda, "ilerilik" değil "gerilik"tir! Muhtemelen, Ekim devrimini izleyen ilk yıllar da içinde olmak üzere, ezilenler hareketinin tarihine "ahlakî olmayan", politik açıdan oldukça elverişsiz etkileri olacak bir bakış, bu türden "ilerilik"lere tesadüf edebilecektir. Ezilenin doğal ileriliği, aslında, Marks'ın dediği gibi, budünyayı maddeten yıksa da, olsa olsa **budünyanın kendine sunduklarının en aşırısını yeğlemek şeklinde bir "özgürlük"**le sonuçlanmaya mahkumdur. Kendi başına ezilen, budünyanın tutsağıdır. O, esaretten kurtulmak için özgürlükçü olur, ama olsa olsa anakronik ve zavallı bir özgürlük yaşar. Ataerkil bir toplumda, cinsel özgürlüğüne "hemen şimdi!" kavuşmaya yeltenir, ve erkek bireylerine, ezenlerin sahip olduğu cinsel özgürlüğü sağlarken kadın bireylerine erkekleri özgür kılmanın verdiği mutluluğu bahşeder. Ataerkil toplumda cinsel özgürlük, ezilen kadının özgürlük adına ezilmesiyle sonuçlanır.

İşçi sınıfı üzerine bir not

Ezilenlerin tarih boyunca dünyayla ilişkilerini belirleyen "nesnel durum", proletarya için de geçerli. Sınıf, salt kendiliğinden oluşu içinde değil, çeşitli temsilcileri nezdinde de —tıpkı, kapitalizm-öncesi toplumlarda olduğu gibi— "doğal" tepki ve algısı olarak dünyayı reddi ortaya koyuyor. Çeşitli sosyalizm akımları, sosyal-demokrasi,[75] sendikal hareket kapitalizm koşullarında

---

75 Sosyal-demokrasi, işçi sınıfının kendini burjuvaziyle özdeşleştirme eğilimi olarak beliriyor. Kendi ham gerçeğinin üzerine burjuvazinin (ideolojisiyle, kültürüyle, felsefesiyle) tam

ezilen ve sömürülenlerin gerçeklik algılarını çeşitli boyutlarıyla paylaşır ve onu politik düzeyde yeniden-üretir, yansıtırlar. İşçi sınıfının **tarihsel konumu,** sadece toplumsal düzeyde sınıfsal olarak değil, politik, kültürel, "ideolojik", artistik, felsefi düzlemlerde de karşılığını buluyor. Ezilenlerin, olanı reddeden sosyal eğilimleri, olanı reddeden politik vs. eğilimlerde yankılanıyor. Bunların tümünün zihniyeti, ebedî bir muhaliflik, edebî bir yenilgicilik şeklinde özetlenebilir. Bir bakıma, ezilenlerin durumlarına duydukları tepkinin biçimi, ezilmişlik durumlarını pekiştirici bir işlev üstlenerek kendilerine geri dönüyor.

Tüm bu sözlerden, ezilenlerin durumunun — yani bu anlamda bir kez daha olan'ın — haklılığının teslim edilmesi mi anlaşılmalıdır? Tabiî, hayır! Ama bu, ancak, kavram ve eylem hazinesine, Marksizmi; ezilenlerin "doğal" tepkilerini paylaşmadan, "dışarıdan" onlarla bağlantı kurma yeteneğine sahip yegâne teorik-pratik yapıyı katarak mümkün olabilecektir.

IV. Ütopya mı Teori mi?

"Devrimci teori olmadan devrimci hareket olmaz." Neredeyse yüzyıl olacak; Lenin böyle diyordu. "Eski" Marksistlere karşı "yeni Marksistler"in, günümüzde, kendini Marksist olarak adlandıranların ezici çoğunluğunun, "Marksist entelijensiya"nın neredeyse tümünün, Marksizm alanının önemli bir kısmının ruh halini, zihniyetini ve ihtiyacını ise şu şiardan iyi özetleyen bulunamazdı: **"Devrimci ütopyasız devrimci pratik olmaz."**[76]

M. Löwy'den başka birisi, yanlış yerde duran ama gerçekten Marksist olanlardan, burjuvazinin kulaklarından tutup tutup, süpürüp süpürüp saflarımıza

---

gerçeğini oturtuyor. Kendi gerçeğini kaybediyor (ancak kapitalizmden nemalanıyor ve bu onun, gerçeğiyle kısmen gerçekçi bir ilişkiye girmesine imkân tanıyor). Gerçeklik karşısında burjuvazi gibi pozitif bir konum almaya çalışıyor. Kendi ideolojisini kuramıyor ve iktidar olamıyor, ama ... kurduğu ve ... olduğu sanısına kapılıyor. Dünyayla ilişkileri üzerine yeni tasarımı kendine bunu bir gerçek olarak yaşatıyor.

[76] Michael Löwy, "Marksizm ve Ütopik Görüş", **Birikim, 4, Ağustos** 1989, s. 16.

attığı tortularına, en pespaye aykırılara; Marksizmin genel alanında geçmişini ve geleceğini aramaya Marksizmin temel niteliklerinden mümkün mertebe ince bir yolla kurtulma çabasında olanlardan, çağın modasını yani yarın hiçbir iz bırakmadan geçip gidecek olanı gerçeğin ta kendisi sanan saf ve iyiniyetli Marksistlere kadar koca bir cephenin durumunu bundan iyi ifade edebilir miydi bilinmez. Ancak, Löwy'nin sözü aracılığıyla, Marksizmin adı geçmeden ezilenlerin bir eğilimi ve zihniyeti olarak ortaya çıkan "ütopya"yı, Marksizm ve Marksistler bağlamında ele almak hem daha mümkün, hem de zorunlu oluyor.[77]

---

77 Türkiye'de Marksistler ve Marksizmden etkilenmiş sosyalistler arasında ütopyacılığın yerli tarihsel kaynaklara ait birtakım nedenleri var. (Bunu, başka bir bağlamda ele alan bir yazı: M. Kayaoğlu, "Türkiye'de Teorik Düşünce Geleneği, Eylemlilik ve Halk Felsefesi", **Pir Sultan Abdal, 13,** Ocak 1995, ss. 21-26) Ancak, kaynağı her neyse, Türkiye'deki Marksizan literatür, ütopyacılık konusunda hayli zengin. Hatırlatmak için sadece iki örnek: "Günümüzde Marksistin ütopyacı, ütopyacı denmeye değecek kişinin de Marksist olması gerekli gibi görünüyor." (Ertuğrul Kürkçü, "Ütopyacılıktan Marksizme, Marksizmden Ütopyacılığa", **Sosyalizm ve Top. Müc. Ans., C. 8,** s. 2760) Diğer örnek, işçi sınıfı üzerine yazılarıyla tanınan Tülin Öngen'den: "Sosyalist kimliğin biçimlenmesi, birden fazla kökten beslenir. Ütopya, bilim, ideoloji ve siyasal mücadele, sosyalist özneyi biçimlendirirler ve devrimcileşme sürecini gerçekleştirirler. Ütopya sahibi olmak ile ütopik olmak arasındaki ince çizgi gözetilmek koşuluyla, ütopyanın ne felsefi, ne de siyasal bir değeri olmadığı söylenemez. Ütopya üretmek, yalnızca düşünsel ve soyut bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda dış dünyayı dönüştürmenin ona karşı çıkmanın yollarını gösteren bir siyaset biçimi olarak da algılanabilir. Devrimci praksis, ütopyadan bilime ve bilimden pratiğe geçişin gerçekleşmesi olarak düşünülebilir. Çünkü ütopya ile bilim, devrimcileşme sürecinin en önemli katalizörleridir. Ütopya, aklın ve bilincin soyut olarak dünyayı yeniden kurmasıdır; gerçekte böyle bir etkinlik, özgürlüğün somutlaşmasıdır. Bilim ve felsefe de, entellektüel düzeyde dünyanın yeniden kurulmasıdır. Bu nedenle bilim ve felsefe, ancak hepsinden çok ütopya, zorunluluğu aşmanın, bilinci (özgürlüğü) gerçekliğe (zorunluluğa) egemen kılma çabasının en güçlü araçlarıdır. Bilincimizdeki gerilemeye, duygu ve düşüncelerimizdeki çölleşmeye karşı bir güvence oluşturan felsefe ve ütopya, devrimcileşme sürecinin bir anlamda seralarıdır." (T. Öngen, "Sosyalist Kimliğin Oluşumu", **Yeni Marksizm ve Gelecek, 3,** Yaz 1994, s. 105-6). Öngen, ütopyacı eğilimin

Öncelikle "ütopya" terimine ilişkin bazı belirlemeler yapılmalıdır:

Ütopya, teori değildir. Teoriyle bir akrabalığı olmadığı gibi, onu herhangi bir şekilde ne içerir, ne de kapsar. Teorinin oluşturucu öğeleri kavramlar ve kategorilerken, ütopya fantezinin yaratısıdır. Teori bilgisel bir düşünmeyken, ütopya coşkusal, heyecansal, duygusal bir düşünüştür. Bu bakımdan ütopya, teori karşısında sanatla, sanatsalla eş özellikler gösterir — daha doğrusu, ütopya sanat tarafından kapsanabilir. Teori, iletilebilir bir nitelikteyken, ütopya içkin bir yaşantıdır. Teori, oluşum sürecinin herhangi bir aşamasında ütopyayla karşılaşmaz, iç içe girmez; ütopya teori için bir başlangıç noktası, ilk fiske olamaz. Bir gerçek sürecin anlaşılması, bu bakımdan, ya ütopya —ütopya bir anlaşılma sağlarsa tabiî— ya teori olarak mümkündür. **Ütopya anti-teoridir.**

"Bir Marksist ütopyaya ihtiyacımız var. Aykırı bir kavram, ancak aykırı olmadan Marksizm nasıl gelişebilirdi? Ütopya, en somut biçimiyle, işçilerin sömürülmesinin, kadınların ezilmesinin, yabancılaşmanın, şeyleşmenin; devletin ve sermayenin ortadan kaldırıldığı, henüz varolmayan hayali bir kurtarılmış bölge sunar. Devrimci strateji ve taktikleri, sosyalizme geçişin maddi sorunları üzerine gerçekçi zihinsel faaliyeti hiçbir an terketmeden, aynı zamanda yaratıcı imgeleme, hayallere, etkin bir umuda ve kızıl bir bakış ruhuna sınırsız bir serbesti tanınmalıdır."[78]

Tarihsel ve güncel adresini de veriyor Löwy: "Bilimsel sosyalizm bir kez daha 'Umut İlkesi'nden (Bloch) esinlenerek ütopik hale gelmelidir. Bu 'Umut İlkesi', Jan Hus ve Thomas Münzer'den 1917-19 Avrupasındaki sovyetlere ve 1936-37 Barselona'sındaki kollektiflere dek, mücadeleleri, hayalleri, ezilen ve sömürülen milyonların arzularını, 'tarihçe bozguna uğratılanları' mesken tutmuştur. Soruna bu düzeyde baktığımızda,

---

yumuşak karnı niteliğinde sözler sarfediyor. Bu ifadelerdeki kavram, terim ve imge karmaşası; bilim, ideoloji, felsefe, siyaset ve —hele— ütopya arasındaki ilişkilerin metafizik çorbası öngen'in hanesine yazılacak asli ya da lafzi bir başarı ya da başarısızlık değil. Ütopyacı zihniyetin "teori" alanındaki görünümünün iyi bir örneğini sunuyor sadece Öngen.

[78] M. Löwy, "Marksizm ve Ütopik görüş", **agy**, s. 15.

Marksist düşüncenin kapılarını geleceğin bütün kurumlarına, dünün ütopik sosyalistlerinden endüstri uygarlığının romantik eleştirilerine, Fourier'nin hayallerinden anarşizmin özgürlükçü ideallerine değin iyice açmak daha da kaçınılmaz oluyor."

M. Löwy, soruna bir şekilde bakmanın kaçınılmaz sonucunun mükemmel bir anlatımını sunuyor: **Ya teori ya ütopya; ya Marks'ın Lenin'in Marksizmi ya "özgürlükçü, ütopyacı Marksizm".**

Ütopya, salt genel nitelikleri bakımından genel olarak teoriye karşıt değil. **Ütopyacı zihniyet, en belirgin saldırısını teorinin bilim formuna yöneltiyor.** Ütopya, bilimin yerine geçiyor: Bilim geleceği öngöremez, toplumun tâbi olduğu ve bilim tarafından ortaya konacak hareket yasaları söz konusu değildir. Geleceğin kavranışına ilişkin, bilimin bize vereceği hiçbir şey yoktur. Bu durumda düşgücümüzü "sınırsız bir serbesti"yle işletmek ve hayalimizde kurduğumuz dünyayı aramaya koyulmak zorunlu oluyor. Ütopyacı zihniyet, kapitalist toplumu ortadan kaldıracak ve yeni bir toplumsal formasyonu tarih sahnesine çıkaracak hareket yasalarının ya olmadığını ya da onların bilinemeyeceğini iddia eder. Bu anlamda ona göre, bilim gereksizdir. **Ütopya, anti-bilimseldir.**

Ütopya, "tarihçe bozguna uğratılanlar"ın sığınağıdır. Tekrar ve tekrar bozguna uğratılmayı garantileyen bir reçetedir. Ruhunu umutla, gönlünü altınçağ çağrısıyla dolduranların verili gerçeği —acı bir şekilde— hiçe sayışlarıdır. Verili gerçeğin soğuk kılıcının karşısında tuzla buz olacak düşlerin kaçırılışı, gerçeğe teslim oluşun "acı çığlığı"dır. Ütopya, taktiksiz bir "politika"dır, **ütopya anti-politikadır.**

Marksizm, iki anlamda ve iki cepheden "ütopya"laştırılıyor. Marksizm, bir yandan (artık) gerçekleşemeyecek bir ütopya olarak sunulurken, öte yandan ve "berikiler" tarafından, gerçeklikle bir ilgisi olmayan, ancak gerçekleşmesi düşlenen, istenen bir ütopyaya indirgeniyor. Marksizmin ütopyacı-olmayan kavranışının yelkenlerinin rüzgârla dolmadığını vurgulamaya gerek yok. Günümüzde, bu türden bir Marksizmin olanca cesametiyle ortalarda gözükmediğini belirlemek de malûmun ilamından başka şey ifade etmeyecek. Bir başka ve temel açıdan, Marksizmin, ütopyacı eleştirinin varlık ve saldırısına meşruiyet

kazandıran gerçek ve canalıcı gerilim ve sorunlarla karşı karşıya olduğu ve bunları teorik ve politik boyutlarıyla alabildiğine yaşadığı da ortada...Marksizmin bilim ve politika sektörünün, Marksizmde zorunluk ile devrimcilik'in bağlantılarının teorik anlatımında karşılaşılan sorunlar, ütopyacılığın varlığına "meşruiyet" kazandırıyor.[79] Durum buyken, Marksizmi, herhangi bir sosyalist ideoloji olarak, ezilen ve sömürülen işçi sınıfının dünya görüşlerinden biri —olsa olsa en iyisi— olarak belirleyen ve böylece savunan girişimlerin derin zaafını kesin bir tutumla vurgulamak zorunlu oluyor. Marksizm, sosyalizm türlerinden, ezilenler (ya da işçi sınıfı) "ideoloji"lerinden radikal bir şekilde farklı olmak gerektir. Böyle olmayan bir Marksizmin varlığının anlamlılığını savunmak, bu bağlamda, ütopyacı Marksistlere düşüyor.

Ezilenler ütopya üretiyor, işçi sınıfı bu eğilimden bağışık değil ve işçi sınıfı veya diğer ezilenlerin adına yazılan bütün öğretiler, "ütopik öğe"yi temel bir unsur olarak barındırıyorlar. Ezilen sınıfların, dünyayı reddeden anti-politikası ile dünyaya teslim olan apolitikası birbirine bağlı ve tipik tutum alışlar olarak beliriyor. Her durumda, işçi sınıfının (ve ezilenlerin) politika yapamayışıyla ideoloji yaratamaması karşılıklı bağlantılar içinde oluyor. **Anti-politika ile ütopya; ideoloji ile politika...** Kapitalist toplumların temel ezileni işçi sınıfı, Marksizm nezdinde ideoloji ve politikanın imkânlarını buldu. Daha tam bir ifadeyle, **Marksizm, "doğal olarak" buna erişemeyecek işçi sınıfına, "dışarıdan", ideoloji ve politikanın imkânlarını sundu.** İşçi sınıfı için ideoloji, politika yapmanın önkoşuluydu. İşçi sınıfı, Marksizmin söz konusu somutlanması olmadan politika yapamaz; ancak bu momentten önce de onun mücadele içindeki varlığı ve her hareketi politiktir. Marksistlerin, işçi sınıfı ve tüm ezilenlere dönük politikası ile işçi sınıfının politika yapar hale gelmesi, temel epistemolojik-ontolojik anlamlar veren ayrı şeylerdir. Politika, verili gerçekle bir ilişki tarzı, bir tür uzlaşmaydı ve ezilen işçi sınıfının verili gerçeğe doğal tepkisi ancak, "olan"ı pozitif bir kategori olarak algılamasını sağlayacak ideolojik kuruluşla politikaya kanalize edilebilirdi.

---

[79] Yılmaz Sezer'in bu sayıdaki yazısı, barındırdığı gerilim ve belki çatışkılarla da, önemli bir adım niteliğinde.

İşçi sınıfının ütopyası, ütopya üretmesi ontolojik bir gerçektir. İşçi sınıfı, ezilen bir sınıf olarak, tarihsel ve toplumsal konumu gereği, bizatihi varlığının bir ürünü olarak ütopyaya yönelir. O, kendiliğinden bir ideoloji oluşturmaz, ideolojiye yönelmez. Ezen bir sınıf olarak burjuvazi, toplumsal konumu gereği ütopyadan uzak durur ve ideoloji oluşturur. Burjuvazinin ideoloji üretmesi ontolojik bir anlamanın konusudur. İdeolojinin varlığı, burjuva sınıf konumuna bağlıdır.

Marksizmin bir ideoloji olarak varlığı, işçi sınıfının varlığına bağlı olmamak anlamında, epistemolojik niteliktedir. İşçi sınıfıyla bağlantılı olduğu kabul edilen diğer bütün akımlar, bu bakımdan Marksizme nazaran başka bir kategoriye (ontolojik) dahildir. Marksizm işçi sınıfının dışındadır. İşçi sınıfına bir ideoloji olarak görünür ve politika aracılığıyla onunla bağ kurar —kendini işçi sınıfına ve diğer ezilenlere bağlayan (ontolojik) bir düzlem oluşturur.

Marksizmi, işçi sınıfının (doğal olmayan) ideolojisi yapan dinamik nedir, nasıl anlaşılmak gerekir? Tarihin materyalist açıklanışı ve materyalist felsefenin yeniden ele alınışıyla... Bir devrimci birey olarak Marks (ve diğer Marksistler) ezilenlerin yaşadıklarından değer yargıları anlamında rahatsız oluyor ve adaletsizliklerden, eşitsizliklerden iğreniyordu. Fakat bu iğrentinin Marksizmde dolaysız bir karşılığı yoktur. **Temel önemde görünen, "olan"ın bilimsel ve felsefi anlamıdır.** Felsefi materyalizmin bütün türleri bakımından 'olan', 'haklı olmak' durumundadır. Bilim için de, 'olan' dışında bir 'olması gereken', hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Lenin'in (felsefi) madde kategorisi ve (bilimsel) madde kavramıyla ilgili yaklaşımlarının sağladığı imkânla görülebiliyor. **Diyalektik, materyalist felsefedeki olan kategorisini, bir yer ve zamanda olan'ın ebed-müddet olmaklığı şeklinde anlaşılmaktan çıkardı.** Bunun verdiği teorik ufukla, bilim alanında, tarih, şu andan öncekini, olmuş-bitmişi ifade etmekten çıkarılarak geleceği de içeren bir kavrama dönüştürüldü. **Olan, artık, olacak olan'ı da içeren bir kategori olarak anlaşılır oldu.** (Tarih/olan = Geçmiş tarih/olmuş olan + gelecek tarih/olacak olan). Böylece, bilimsel madde kavramının içeriği belirlenmiş ve değiştirilmiş/değiştirilmeye imkânlı hale getirilmiş oluyordu. Ne genel olarak (felsefi) materyalizm ne de diyalektik materyalizm, hiçbir şekilde ve kesinlikle işçi sınıfını işaret

etmez. Bu, tanımı gereği mümkün değildir. **İşçi sınıfını işaret eden, Marksizmin bilim sektörüdür, tarih bilimidir, tarihsel materyalizmdir.** Ancak bilim, bizatihi varlığıyla ne işçi sınıfına bir ideoloji sunar, ne de ideolojiktir. Bilim, işçi sınıfının ideolojisini imkânlı kılan teori yapısının temel taşıdır. Teori, ilk elde bilim ve felsefe ile henüz teşkil edilmemiş teorik-politikayı temsil etmek üzere, işçi hareketi ve sosyalist hareketlerle Marksist hareketler ve partilerin tecrübelerinin soyutlanmasıyla kurulur. Burada ve sonradan felsefe merkezi bir rol oynar. Marksizmin dönüştürücü kudreti, '**teorik-politika**'nın fiili bir ezilenler hareketiyle bağlantılı Marksist pratik-politikanın teori alanıyla ilişkisini kurucu moment olarak teşkiliyle "kuvveden fiile" çıkar. Teori'nin bilim, felsefe ve teorik-politika olarak kurulmasının "pratik" önemlerinden biri teorisyen ve politikacı Marksistlerin politik taktikler oluşturmalarında görülürken, bir diğeri ezilenlerin ütopyasının ideoloji ile yer değiştirmesini ancak teorinin sağlamasıdır. Kitleler, başka mümkün ve gerçek bir dünyayı, ancak teorinin (pratikle ilişkileri içinde) sağladığı imkânlarla kurulan ideoloji içinde tasarlayabilir.

Marksizm, Durkheim'ın sosyalizm için söylediği üzere **ezilenlerin bir "acı çığlığı" değildir.**[80] Hatta, ezilenlerin tüm diğer eğilimlerinden bir acı çığlığı olmamak bakımından ayrılır. Fakat ezilenler acı çığlıklar atmayı sürdürüyor. Marksizm bir dönem ezilenleri ütopyaya yönelten ihtiyacı karşılayabildi. Ezilenler kendiliklerinden dine ve ütopyaya şiddetle ihtiyaç içindeler. Ütopyacılığın, ezilenlerin durumunu yüreğinde duyanlar ve Marksistler arasında bu ölçüde gelişmesi, "haklılığı"nı ezilenlerin dinmeyen ve Marksizmin de dindiremediği acılarında buluyor.

Marksizmle ezilen kitlelerin birliğini sağlayan ve bu birlikten kudret kazanarak tekrar ortaya çıkan "asabiyyet" bugün yok. İbn Haldun'un kullandığı bir terim olan ve esas olarak bir hareket tarzını içererek, saldırılardan korunma, saldıranları kovma ve kazanımlar elde etme, ve harekete geçmeyle oluşan; bütünlüğü sağlayan bir harç olarak toplumsal ya da politik görünümler alarak bütünlüğün kendisi olan ve pozitif bir amaca (iktidar elde etmeye) sahip olan asabiyyet, bütün önemli sosyo-politik

---

80 Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji", Çev. Mete Tunçay, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, age, s. 149.

hareketlerde görülüyor.[81] **Ezilen kitlelerin kurtuluşu, onları oyalayacak bir ütopyada değil, Marksist bir politika pratiği ve ideolojiyle teşkil edilme imkânı bulacak bir hareket tarzında, kollektif eylemde.**

"Siyaset" diyor Weber, *"ne denli gerçekçi ve hesaplı olur ve duygu, öfke ve sevgiden arınmış hale gelirse, bir kardeşlik ahlakından, kardeşlik duygusundan o denli uzaklaşmış görünür."* Fakat, *"dinsel ahlakın, [kardeşlik ahlakının] mutlak haklılık tarzı her şeyin sorumluluğunu günahkâr ve aptal olan dünyaya yıkar. [dünyayı reddeder]. Bu durum karşısında, amaçlı-rasyonel eylemin ta kendisi, dolayısıyla da amaç-araç ilişkisi taşıyan her türlü eylem reddedilir, çünkü bunlar dünya işlerine bağlı ve bu nedenle Tanrı'ya [ütopyaya] yabancılaşmış gibi görülür".*[82]

Ezilen kitlelerle Marksizmin, iktidarı hedefleyen bir birliği, kollektif eylemi, hareket tarzı yok. Marksizmin kendi bütünlüğünü sağlayan harcı da (bugün) yok. Asabiyyeti, Marksizmin ne rasyonalist-pozitivist kavranışı, ne de irrasyonal-ütopik kavranışı verebilir.[83]

---

[81] Bu tanımsal ifadeler doğrudan Ümit Hassan'dan alındı. Hassan, Arapça kökenli bu terime İbn Haldun'un verdiği anlama, doğrudan bir terimsel karşılık vermekten titizlikle kaçınıyor. Ancak, Marks-Engels'in **Alman İdeolojisi**'nde kullandığı "kollektif eylem"e dikkat çekiyor. (Bak. Hassan, **age,** ss. 173-222, özellikle s. 176, 184-5, 196-7, 203, 205 ve 210)

[82] Weber, **age,** s. 288 ve 292-3'den cümle kuruluşları değiştirilerek alındı.

[83] Yazı boyunca Marksizmin ezilenlerle ilişkisinden çok "ilişkisizliği" işlendi. Bu, yazının varlığıyla ortaya konan borcun olsa olsa en çok yarısının ödendiği anlamına geliyor. Marksizmin "dışsallığı" vurgulanmalıydı. Artık ödev, dışsallık içinde ilişkinin kurulmasının gerekçelendirilmesidir.

Felsefî ve Bilimsel Açıdan Devlet Üzerine

Hegel ve Marks Bağlamında Bir Değerlendirme

Osman Albayrak

Düşünce-içi tarihte her filozofun kendi düşünce sistematiğine ait değişik felsefe tanımı vardır. Ve her filozofun felsefe tanımının, teorik ve tarihsel olmak üzere iki "ayağı" vardır. Maddi sorunlar, epistemolojik süzgeçten geçerek felsefi sorunlar olarak, teoride karşımıza çıkarlar. Zira filozoflar, çağlarının pratik sorunlarıyla da uğraşmışlar ve bunun sonucunda dönemin siyasal iktidarları tarafından ya övülmüşler ya da yerilmişlerdir. Zaten devletin felsefi yorumlanışı, felsefenin kendi alanından çıkarak devlet denen toplum-tarihsel gerçeğe ve onun kavranışına teorik bir müdahaledir. Bunu yaparken felsefe, bir paradoksa düşerek hem kendisinin hem de devletin tarih dışı mutlak gerçekliklermiş gibi algılanmasını istemektedir. Felsefe tarihine bir göz atıldığında bu konuyu en iyi kurgulayan filozofun Hegel olduğu görülecektir.

Öte yandan Marks, düşünce iç-tarihinde önemli bir "teorik sapak"ın kurucusudur. Marks, toplum-tarihsel gerçeğin anlaşılması ve değiştirilmesinde felsefenin hakimiyetini geri plana iterken, pratik olarak da devletin hakimiyetine son vermeye uğraşmıştır. Dolayısıyla Hegel, bir teorik yaklaşımın doruğunda ve bitişinde yer alırken Marks, kategorik olarak yeni bir yaklaşımın başlangıcında, başlatıcı olarak bulunmaktadır. Marks, kendi teorik formasyonunda geleceği "kurgularken"; Hegel, tam tersine geçmişi ve bugünü kurgulamıştır. Dolayısıyla Marks, bir öngörüye sahipken, Hegel, "bugün"de çakılıp kalmıştır.

Hegel'de Devlet Felsefesinin Temellendirilmesi

Hegel'in "devlet felsefesi", evrensel, iyi, adil bir devletin nasıl olması gerektiği üzerine şekillenmiştir. Görüleceği gibi Hegel, hep bir uyum arayışı içerisindedir. Hegel'in teorik kurgusunda kavram ve kategorilerin hem tek tek, hem kendi aralarında, hem de her bir kavram ve kategorinin teorik dizgeyle uyum içerisinde olduğu görülür. Hegel'in zaten amacı budur: Su sızmayan bir teorik formasyon. Hegel'in teorik formasyonundaki bu uyum, salt kavram ve kategorilere karşılık gelen dış dünyanın her bir öğesinin kendi arasında ve her bir öğenin, dış dünyanın bütünsel yapısıyla tam bir uyum içerisinde olduğunu iddia etmektir. Hegel bununla da kalmayarak, kendi teorik formasyonuyla dış dünyanın bütünsel yapısı arasında tam bir uyum olduğunu; bu teorik formasyonun her bir kavram ve kategorisinin dış dünyanın bu kavram ve kategorilere karşılık gelen her bir öğesiyle aynı mükemmel uyumluluğu sürdürdüğünü iddia eder: "...Öyle ki, kendisinden öncekilerden farklı olarak Hegel, kavram ile nesnesi arasında içten bağlantı ve denk düşme koşulu arar; 'şeylerin nesnel kavramı, doğrudan doğruya şeylerin doğasını meydana getirir."[1]

Hegel, bunun aksini iddia edemezdi: Çünkü, o zaman kendi teorik formasyonunda bir tutarsızlık, bir çelişki olurdu ki; işte Hegel bunu hiçbir zaman kabul etmez ve "çelişki"yi (tutarsızlığı) bir "safra" olarak kendi dizgesinin dışına atardı.

Hegel, kendi teorik formasyonunu önce kafasında yazmıştır; temele koyduğu "mutlak-tin" harekete, oluşuma, açılıp saçılmaya, gelişmeye geçmeden önce tarihi zaten içermiştir. Böylece Hegel, ileride kendisine sorun yaratabilecek olan özne/nesne ve madde/bilinç ikiliğini de yıkmıştır.[2]

---

[1] Aydın Çubukçu, **Mantık ve Diyalektik**, Yurt Kitap Yay., İkinci baskı, 1990, s. 20

[2] Felsefe Tarihinde öteden beri özne/nesne ayrılığı ve birlikteliği sorun olmuştur. Filozoflar, bu iki ayrı "gerçeklik" arasında nasıl bir ilişki kurulacağı konusunda hep kafa yormuşlardır. Çünkü, "bilen" özne ile "bilinen" nesne arasında, bilmenin nasıl gerçekleştiği konusunda ciddi bir problem vardır. Ayrı neviden olan bu ikilik teorik olarak ortadan kaldırılmadan

Hegelci felsefede özne nesneyi bilinç maddeyi içselleştirerek dışsallaştırır.[3] Çünkü, "Nesne, öznenin kendi çabasının birikimsel nesnelleşmesi sonucu meydana gelen bir gerçektir. Nesne, özneye özgü faaliyetin (activity, talıgkeit) somutlaşmış şeklidir. Özne, kendi faaliyeti ve onun bir dünya halinde nesnelleşmesi sonucu kendi bilincine varır. Bilinç bir faaliyet sürecidir. Özne, kendi faaliyetiyle dünyayı değiştirir ve bu faaliyetin izlerini kendinde taşıyan, somutlaştıran yeni bir gerçek yaratır. Bu süreç özneyi de bir değişime götürür, çünkü kendi faaliyetinin devinimi sonucu, özne kendinden bağımsız bir dünya yaratmış ve bu dünyanın öznesi olarak bu yeni gerçeği yaşamaya başlamıştır..."[4]

Yukarıdaki açıklamalardan, Hegel felsefesinde bir çelişki/tutarsızlık aramaya kalkışmak berhava bir çaba olur. Çünkü, öznenin kendi iradesiyle yarattığı dış dünya, kendi pratiğinin sonucudur ve özne kendi yarattığı nesne içerisinde evrilmeye devam edecektir. Dolayısıyla, ilişkilerde karşılıklı belirleme ve belirlenme vardır.

"...Hegel, bu nesnelleşme sürecini bir metafor olarak ileri sürmemiştir. Sözkonusu olan tanrının dünyayı yaratması gibi, öznenin nesneyi, bilincin de dünyayı yaratması değildir...."[5]

Hegel, bu yaklaşımıyla felsefede öteden beri var olan görünüş/öz ayrımını da bir çırpıda halleder. Çünkü Kant'a göre insan aklı "öz"ü hiçbir zaman bilemez ve bir numen (bilinemez) alanı sürekli olarak vardır; ve bu durum Kant felsefesinde ilkeseldir.[6] İşte Hegel, Kant

---

Hegel, "gerçek bilgi"nin gerçekleşemeyeceğini mantıksal olarak görüyor. Ve onun için teorik olarak bu ayrılığı ortadan kaldırıyor.

[3] Din ve felsefe ile bilim arasındaki ayrılık: Din ve felsefe nesne karşısında mutlak bir özne kabul etmeleri bakımından özdeşleşirler. Bilimde ise bir özne sözkonusu değildir. Bilimin bu özelliği kendisini her ikisinden ayıran kategorik bir farklılıktır.

[4] Şeyla Benhabib, "Metaların Fetişizmi ve İdeoloji/Bilim Sorunu", **Birikim 32**, Ekim 1977, s. 35

[5] Benhabib, **agy**, s. 35

[6] Kant'ın epistemolojisinde bir şeyi bilmek ona kavram yüklemektir; eğer biz "numen" (mutlak bilinemez)'e bir kavram yüklüyorsak demek ki onun hakkında bir bilgiye sahibiz.

felsefesinin bu zayıf yanına yüklendi ve Kant felsefesine kendi oluşturduğu "model"in kavramlarıyla saldırarak teorik formasyonunu kurdu.

Hegel'in buradaki kaygısı teorik olmaktan öte pratik dünyasal bir kaygıdır. Çünkü Kant felsefesiyle Fransız Devrimi döneminde yaşanan terörü önlemeye dönük bir girişimde bulunamazsınız; Almanya'yı teröre, kana ve anarşiye bulaştırmadan "modern bir devlet" aşamasına getiremezsiniz. Fakat, Hegelci teorik formasyon bir süre sonra pratik açıdan uygunluğunu yitirdiği gibi, artık Hegelci zeminde kalarak bütünsel teorik formasyonunu kendi içerisinde geliştirme imkânı "teori-pratiği" açısından bitmiştir. Çünkü, Hegel zaten yapılması gerekenin en mükemmelini yapmıştır. Bu kez, bu açığı kapatmak için, ses bir felsefeci olan Marks'tan ama felsefenin dışından gelmiştir. Bu, bir epistemolojik kopuştur.[7] Marks, dünyayı anlama ve değiştirme/dönüştürme işinin bundan böyle —daha önce de— felsefenin değil Tarihsel Mataryalizm ve onu temel alan bir politik anlayışın olması gerektiğini söylemiştir. İşte Marks'ın Feuerbach Üzerine Tezlerinin Onbirincisindeki; "Şimdiye kadar filozoflar dünyayı sadece yorumladılar, oysa aslolan onu değiştirmektir" sözünün esprisi burada yatmaktadır.

Marks, dünyayı anlama ve dönüştürme işinde felsefeyi tahtından indirmiştir ama felsefeden kurtulamamıştır.[8] Zira yaptığı işi de teorik olarak gerekçelendirmesi gerekiyordu ve burada felsefe tekrar devreye girerek kendi epistemolojisini oluşturmaya başlar.

---

[7] Marks, epistemolojik "kopuş"ta düşünce içi tarihte iki tavır birden alır. Birincisi, tüm felsefeyi karşısına alarak felsefeden kopar; tarih'in anlaşılmasında felsefenin yerine bilimi koyar. İkincisi, felsefe içi tavırdır; materyalizm tarafında diyalektikçi olarak yer alır.

[8] Felsefi bir önermeyi bilimsel bir önermeyle reddedemezsiniz, ancak o alana dönük bilimsel teoriyle pratik olarak işlevsiz hale getirebilirsiniz. Marks "tarih"e dönük olarak felsefeye karşı aynı şeyi yapmıştır; ama felsefeden koparken felsefeye karşı aldığı teorik tutum yine felsefedir. Yani felsefenin epistemolojik bütündeki yerini yine felsefeyle değiştirmiştir. Dolayısıyla bu bir "paradoks"tur; söylemin paradoksu...

"Gerek Tarih ve gerekse Devlet üzerine Hegel'in felsefi düşüncesi hâlâ bugün bizi doğrudan doğruya ilgilendiregelmektedir. Çünkü, o hiçbir biçimde aşılamamıştır. Zira Düşünür, bu iki olgunun (Tarih ve Devlet) derinlemesine bir incelemesini yapmaktadır."[9]

Şahin Yenişehirlioğlu, Hegel'in Tarih ve Devlet Felsefesi üzerine felsefeciler alanında kabul gören bir anlayışı yinelemeden edemiyor. Belli ki o, böyle külliyatlı bir felsefi teorik formasyonu olumluyor. Doğrudur; Hegel'den sonra, Hegel'in karşısına felsefe alanında kalarak alternatif bir "Tarih ve Devlet Anlayışı" koyan olmamıştır. Ama başka bir alandan hareket eden Marks, Tarihsel Materyalizmin temel kavramlarını oluşturmuş ve buna bağlı, bununla birlikte, ampirik çerçevede de olsa yeni bir devlet anlayışı değil, ama devlet konusuna kategorik olarak yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bu yönüyle artık felsefenin Tarih ve Devlet alanına dönük söyleyeceği bir şey yoktur. Çünkü bu alanda Hegel'den sonra felsefenin dolduracağı bir boşluk kalmamıştır. Kimi düşünürlere göre Hegel, Tarih ve Devlet alanına dönük olarak felsefenin alanından söylenebilecek her şeyi söylemiştir. Bir başka açıdan, entellektüel uğraş alanı o kadar genişlemiştir ki, "açının uçlarını birleştirerek Hegelyan bir daire çizmek" teori-pratiği açısından imkânsızlaşmıştır. Bu çerçevede, imkânsız olanı aşma yerine, imkânlı olanlar içerisinde kalarak Hegelci teorik formasyonun gizi üzerinde düşünsel gezinti yapmak pekala mümkün. Sanırım Hegelci metafizik bize bu konuda oldukça geniş imkânlar sunuyor. Hegelci metafiziğin soyutlama gücü karşısında Ernst Cassirer, hayretlerini açık ve kesin bir dille ifade ediyor:

"Hiçbir felsefî dizge, siyasal yaşam üstüne Hegel metafiziği kadar güçlü ve kalıcı bir etki yapmamıştır. Ondan önceki tüm büyük filozoflar, siyasal düşüncenin genel akışını belirlemiş olan devlet kuramları ortaya koymuşlar, ama siyasal yaşamda yalnızca çok ılımlı bir rol oynamışlardır. Bu bilginlerin kuramları, 'gerçek' siyasal

---

9 Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, Birinci basım, İstanbul 1984, s. 252

dünyaya değil, 'düşüncelerin' ya da 'ülkülerin' dünyasına ilişkindi. Filozoflar çok kez bu olgudan yakınmışlardır."[10]

Hegel, siyasal yaşam üstüne ilk kez değil, ama sistematik olarak, kapsamlı olarak, "ilk kez" geniş çaplı; çapı, kendisinden önceki tüm filozofları aşan bir biçimde teorik müdahalede bulunuyor. Elbette Hegel'in bu farklılığı felsefe içerisinde kategorik bir farklılıktır. Fakat, Hegel'in sisteminin farklılığı ve mükemmelliği mutlak yasanın ("her sistemin mutlaka zayıf yanı vardır") etkisinden azade değildir. Çünkü, "Hegel'in felsefesini incelerken tümüyle değişik bir durumla karşılaşmaktayız. Hegel mantığı ve metafiziği, başlangıçta dizgenin en kuvvetli savunma araçları sayılmıştı. Ama dizgesinin en şiddetli ve tehlikeli saldırılara açık olması, kesinlikle bu yönde oldu ve kısa bir savaşımdan sonra bu saldırıların başarılı oldukları görüldü. Ancak, Hegelcilik, mantıksal ya da metafiziksel düşünce alanında değil ama siyasal düşünce alanında bir yeniden doğuşu yaşadı. Tek bir büyük siyasal dizge yoktur ki, onun etkisine karşı koyabilmiş olsun."[11]

Sanırım, Cassirer'in bu açıklamaları bize, Hegel'in felsefi-teorik formasyonunun kapsamının ne kadar geniş ve yoğun bir içeriğe sahip olduğunu salt bir biçimde gösteriyor. Bu, sorunun bir yönü. Ancak, her ne kadar Hegel'in teorik formasyonu kendisinden önceki tüm felsefi dizgenin iç tarihinde ("çünkü felsefenin tarihi yoktur") bir doruk (zirve) noktası sayılsa da sonuçta tarihe felsefenin alanından baktığı için, kategorik olarak kaldığı yer salt soyut/somut alandır. İşte felsefenin açmazı tam da burada yatmaktadır.[12] O, kendi alanından çıkıp doğasal ve toplumsal tarihe uzanarak bir iç bütünlük içerisinde sadece yorumlama yapmaktadır. Halbuki doğal

---

[10] Aktaran Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul 1980, s. 437

[11] Aktaran Gökberk, **age**, s. 437

[12] Her kavramlaştırma "soyutlama"dır, ya da her "soyutlama" kavramlaştırmadır. Felsefi kavramlaştırma ise "soyutun soyutlanması", yani kavram'ın kavramlaştırılmasıdır. Felsefede akıl, kapalı devre çalışarak dış uyaranlarla ilişkisini keser. Onun için, felsefi düzeyden gerçek gerçek düzeye ara teorileştirmeler olmadan inemezsiniz. İnmeye kalktığınızda ya yaşam felsefesi ya da praksis felsefesiyle karşılaşırsınız. O halde felsefe, değiştirmek istese de değiştiremez.

ve toplumsal gerçeklik, nedenselliklerin, zorunlulukların, yasalılıkların ve rastlantısallıkların hüküm sürdüğü alandır. Felsefe, "salt akıl"ın içerisinde kaldığı için boşa çalışır. Tıpkı 'bir fabrikadaki makinelerin hammaddeden yoksun bir halde hiçbir şey üretmeden boşa çalışması" gibi.[13] Onun için, "felsefi düşünme herhangi bir şey üzerinde düşünme olmayıp kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir. Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek objelerin kavramlarını birbirinden türete türete sonunda 'kavramlar zincirini' ortaya koyar...; dolayısıyla felsefe, varlığın kendi kendini düşünmesidir. Onun içindir ki felsefi düşünmede dışarıdan gelecek gerçeğe gerek yoktur; bu düşünme kendi kendisinden beslenir; kendi kendisini işler; maddeyi de formu da kendisinde bulur..." diyor Hegel, Gökberk'in düşüncesine göre; ve Gökberk Hegel'i konuşturmaya devam ediyor: "Felsefe olarak, bilgimizin sisteminin de olması gerekir. Tutarlı bir bağlam olan sistem, kaplamı en geniş olan kavramdan kalkarak bütün düşünülebilenleri aynı yöntemle birbirinin ardından geliştirecektir.."[14]

Görüldüğü gibi Hegel de felsefi düşünmenin yapısını, kendinden menkul bir gerçekliği olduğunu kabul ediyor. Felsefi düşünme zaten yapısı gereği kendinden menkul bir düşünmedir. Bunun için de bir felsefi sistem diğerini reddederek işe başlar. Ama burada, Hegel ne derse desin, çelişkili olan, "Kendinden menkul" bir yapıya sahip olan felsefenin kendi dışına, ham gerçeğe ilişkin ahkâm kesmesidir. Onun için felsefe, formların "bilimi"dir; maddeyi (ham gerçek'i) kendi gerçekliğinin dışına atması gerekiyor. İkincisi, Hegel felsefi bilgiye ilişkin sistem öneriyor. Eğer aklı başında bir bilgi olmak istiyorsa ilgili bilginin bir sisteme de sahip olması gerekiyor. Bir diğer nokta yöntem sorunudur. Burada Hegel'in söz konusu ettiği yöntem, alelade bir yöntem değil, son derece etraflı bir düşünce süzgecinden geçerek, kendi felsefi dizgesi boyunca teorik formasyonunu kurduğu diyalektik yöntemdir. Hegel, felsefe iç tarihine dönerek romantik akım temsilcileri olan Fichte ve Schelling'in parçalı olarak kullanmış oldukları diyalektik yöntemin bir sentezini yapacaktır. "Burada sözü geçen yöntem, Fichte ile Schelling'in de kullandıkları diyalektik yöntemdir. Yalnız

---

13 Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı Yay., Birinci basım, İzmir 1995, s. 48

Fichte'de diyalektik, düşünmenin gelişmesinin formu idi; Schelling onu dışarıya aktarmış doğa sürecinin gelişmesinin formu yapmıştı. Hegel ise diyalektik'i evrensel bir yöntem yapar; ona göre diyalektik, hem düşünmenin hem de — yalnız doğanın değil — bütün varlığın gelişme biçimidir. Düşünme de varlık da hep karşıtların içinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler."[15]

Hegel, Fichte ve Schelling'in bu diyalektik anlayışlarıyla tikel ve soyut kaldıkları düşüncesinde, zira Fichte diyalektik yöntem'i düşünmenin formuna, Schelling de "doğa sürecinin gelişmesi"nin formuna indirgeyerek aynı şeyi yapmışlar; teorik ampirizm sınırları içerisinde kalmışlardır. Hegel'in çabası, düzeyler arasındaki bu ayrılığı, uçurumu kaldırarak bütünlüğü sağlamaktır. Çünkü Hegel'in kaygısı salt teorik/felsefi bir kaygı değil, asıl olarak dünyevi/pratik bir kaygıdır. Ama ondan önce, Hegel'in salt bir biçimde, felsefi bir kurguya ihtiyacı vardı.

Platon'da bir sistem olarak kurgulanan nesnel idealist felsefe, idealar dünyası ile maddi dünya arasına kesin bir sınır çekerek, dış dünyayı ideaların birer kopya gerçeklikleri olarak değerlendiriyordu. Nesnel idealist felsefe'nin doruğunda yer alan Hegel, ontolojideki bu ayrılığı yıktı ve onu "Tin" kavramında birleştirdi. Dolayısıyla "Tin" salt ideaların gerçekliği değil, onların kopyalarıyla beraber özdeşlikleridir. Hegel için, ontolojik olarak bu problemi çözdükten sonra, yöntem sorununu Fichte ve Schelling'le halletmesi zor değildir. Hegel kendisinden önceki felsefelerin eksikliğini biliyor; ta Platon'a kadar. Hegel'in sisteminde ontolojik ve mantıksal boşluk göremezsiniz. Salt bir devlet teorisi oluşturseydı Hegel, tarihsel bir kesiklik olur ve felsefenin zemininden devlet öncesi dönemi açıklayamazdı. Onun için devlet öncesine ilişkin ontolojik bir kurgu oluşturarak devlete geldi.

"Hegel'e göre devlet, 'dünya tini'nin yalnız bir temsilcisi olmayıp aynı zamanda kesin olarak somutlaşmış bir şeklidir de. Augustinus yeryüzü devletini (civitas terrena) Tanrı devletinin (civitas divina) bozulmuş ve çirkinleşmiş bir şekli saydığı halde, Hegel bu civitas

---

[14] Gökberk, **age**, s. 437
[15] Gökberk, **age**, s. 437

terrena'da 'Göksel düşün'ü, yeryüzünde varolduğu şekille' görmüştür. Bu, saltçılığın (absolutizm) tümüyle yeni bir tipidir."[16]

Devlet'in bu gerçekliği Hegel'in nesnel idealist felsefesinde anlaşılırlık kazanır. Zira Hegel'in "teorik formasyon"unda bütünsel zaman içinde ve bu bütünsel zamanın her anında akıp giden var olan ve yok olan gerçek, "Tin" denen bu varlık, gelişiminin ikinci ana evresinden geçerek kendisini "dünya tini" olarak devlette somutlaştırır. "Düşünce gibi varlık da diyalektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık (evren), bir ilk-temelin kendisini aşması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün varolanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel yerine göre, 'ide', 'akıl', 'söz' ya da 'tin' (Geist) der."[17]

Hegel felsefesinde "tin" denen mutlak varlık, ilk anda kendisinde kendisi olarak, mutlak olarak mutlak varlıktır. "Tin" kendi alanında mutlak olarak vardır ve bomboştur; çünkü içeriği yoktur. "Tin"i sadece var olan olarak düşündüğümüzde onu bütün niteliğinden soymuş oluruz. Ama onu bütün içeriğinden soyduğumuzda bu kez "Tin" denen varlık, "yokluk" olur. Şimdi bu çelişkiyi çözmek için Hegelci felsefeye göre ona bir içerik vermek zorundayız. Hegel felsefesinde "Tin"in hareketindeki bir "an"ı karşılamak için yeni bir kavrama ihtiyaç vardır. Bu çerçevede varlığa bir içerik vermek istediğimizde "oluş" kavramıyla karşı karşıya geliyoruz.

Başlangıçta yokluk olan varlık, içerikle yüklenmeye başlandığında oluş haline geçerek bir hareket kazanır ve "Tin" kendi kendisini dışlaştırarak, doğa haline geçer. "Tin", tarihsel serüveninde doğa durumundayken aktif bir konumda değil pasif olarak sadece izleyicidir. İşte Hegel'in kendi felsefi dizgesinde karşı çıktığı nokta tam da burasıdır. Zira o, pasif bir konumdaki "tin" yerine kendisini "devlet" olarak ortaya koyan aktif "tin"i yeğlemektedir.

"Devletin özel çıkarının en önemli düşünce olduğu genellikle kabul edilmiş ve iyi bilinen bir ilkedir. Devlet, dünyada yerleşmiş olan ve burada kendisini bilinçlilik

---

16 Cassirer, **age**, s. 266

17 Gökberk, **age**, s. 438

aracılığıyla gerçekleştiren tindir. Oysa Tin doğada kendisini yalnızca kendinden başkası olarak, cansız görünen Tin olarak dışlaştırır..." Hegel devam eder:

"Devlet iyi ve kötüye, utanç verici ve bayağıya, hile ve aldatmacaya ilişkin hiçbir soyut kural kabul etmeyen kendinden emin bir saltık tindir."[18]

Elbette Hegel, kendi "Devlet Felsefesi"nin iç tutarlılığı açısından aksini iddia edemezdi. Devlet tek tek öznel istençlerin temsilcisi olmadığı gibi, onların bir küme halinde bir araya gelmeleri de değildir. Tam tersine, tek tek öznel istençlerin kendilerini aşarak "genel istenç"te kendilerini ifade etmeleridir. Öznel istençlerin, "genel istenç"in temsilcisi olan Devlet'te bir birlik ve bütünlük oluşturması, aile ve toplum denen iki ara evreden geçerek gerçekleşir. Üstelik bu iki ara aşama, "tin"in kendisini devlet aracılığıyla, devlette yeniden tüm içeriğiyle açıp ortaya koyması için üzerinden atlanılamaz, geçiştirilemez, zorunlu maddi aşamalardır.

Hegel'in devlet olarak kapsayıcı "tin"i, "tin" olarak bireyi ve bireyin istencini yalnız bırakma niyetinde değildir. "Birey istenciyle, nesnel ahlak olarak Devlet'in temsil ettiği istencin istekleri, arzuları, gerçekleri ve yasaları önünde bükülmesini, dize gelmesini ve geri çekilmesini bilmelidir."[19] Çünkü, Hegel, bireyde tin'in kendi parçalanmışlığını ve yalnızlığını görmektedir. Hegel elbette bireyi, parçalanmış ve hareketsiz olarak bırakamazdı. Birey kendi istencinde yüce egoizmin gelişip boy göstermesine izin vermekle, sonuçta, birey olarak varlığını da tehlikeye atmış olacaktı. İşte bu tehlikeye karşı Hegel, bir "fren" olarak bireyin kendi aklını ve kararlılığını kullanmasını öğütler. "Birey, içinde tek efendi olacağı bir dizgenin hazırlanıp yerleştirilmesine olanak sağlamak nedeniyle kendi egoizmini zekasıyla sınırlamaktadır. İşte, bu doğru gerçeklik tarafından birey kendisinin bir gerçek varlık olarak doğrulanıp onaylandığı

---

18 Aktaran Cassirer, **age**, s. 268

19 Şahin Yenişehirlioğlu, **Hegel Felsefesinde Birey, Toplum Devlet İlişkileri**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, tarihsiz, s. 113

ve ifade edildiği tek ve biricik yer haline gelen nesnel ahlak gerçekliliği önünde boyun eğmektedir."[20]

Fransız Devirimiyle birlikte burjuva "birey"in kapitalist toplumsal formasyon içerisinde "özgür" bir biçimde tarih sahnesine çıkışında, toplum ve birey adına ciddi tehlikeler gören Hegel, bireyin dizginlerini çekmek istemektedir. Belli ki Hegel bu kaygısı ve teorik uğraşıyla hem toplumu, hem de bireyi kurtarmak istemektedir. Hegel kaygısında haklıdır, fakat tasarladığı önlemler hastayı iyileştirecek neviden olmayıp ancak araz'ı giderecek niteliktedir. Hegel kendi öncüllerinin izini sürmektedir.

Burada Hegel, "genel istenç" ve "genel ahlak"ı ön plana çıkararak, hem bireyin gerçek bir unsur olarak içinde var olduğu "toplumsal formasyon"u, hem de bizzat bireyi korumak isterken, hep bir garanti aramaktadır. Fransız Devriminin içine girdiği "terör" dönemi halkın tüm umutlarını alıp götürmüştür. Ve halk şansını kullanamamıştır. Oysa Hegel'in işi şansa bırakmaya hiç niyeti yoktur.[21]

Hegel ve Marks'ın Teorik Formasyonu

"Tarih felsefesi özellikle Hegel tarafından sunulduğu biçimiyle, görünürdeki güdülerin ve ayrıca tarihte insanların eylemlerini gerçekten belirleyen güdülerin tarihsel olayların hiç son nedenleri olmadıkları ve bu güdülerin gerisinde başka belirleyici güçlerin bulunduğunu kabul eder. Ama o, bunları, tarihin kendisinde araştırmaz, ondan daha çok dışarıdan, felsefi ideolojiden alır, tarihe sokar."[22]

Burada Marks'ın yaptığı ince ayrımı görmek gerekir. Birisi çıkıp, felsefeyle uğraşan filozofun kendisi bizzat tarihin içindedir, anlayışıyla, felsefeyi tarihin içerisinde, tarihe dönük bir teorik uğraş olarak görme

---

[20] Yenişehirlioğlu, **age**, s. 108

[21] Felsefenin, toplumsal gerçekliği düzenlemek istediğinde dayandığı nokta "evrensel ahlak" ilkeleri olmaktadır. Evrensel ahlak ve erdemli önderler diyalektiği. Şimdi örnek mi istiyorsunuz? İran'a bakın!

[22] Orhan Gökdemir, **İnsan ve Doğa**, Ataol Yayınları, İstanbul 1994, s. 184.

iddiasında olabilir (zaten filozofların tümü tarihte aynı işi yapmışlardır). Elbette bu iddiaya aklı selim hiçbir insanın itiraz etmeyeceğini bilmek gerekiyor. Burada Hegel'e yapılan itiraz başka bir itirazdır. Tarih "sonsuz" bir süreç olarak düşünüldüğünde bir soyutlamayla "insan" denen varlığın serüveni tarihin büyüklüğü içerisinde mikro bir kesit olarak kalır ve insanın düşünsel faaliyeti de maddi tarihin bir versiyonudur. Ama bu, sonuçta böyledir. Maddi tarihle, düşünce içi tarihin diyalektiğini görmeyerek hareket ettiğimizde, ya kaba mataryalizme düşeriz, ya da felsefi idealizme... Bu çerçevede Hegel'in bulunduğu kategori felsefi idealizmdir. Hegel, maddi tarihi kendi düşünsel faaliyetinin nesnesi yaparak "insanların güdülerinin, davranışlarının arkasındaki 'gerçek'i maddi tarihin kendisinden çıkarma yerine" sonuçta maddi tarihin içerisinde sayılması gereken, ama kendi özgül tarihi ve "iç nesnesi" olan felsefe'de oluşturarak "tarihe sokar".

Althusser'e göre, düşünce içi tarih, kavramların hareketinin (evriminin, bir mantık çerçevesinde düşünsel modeller oluşturmasının ve bu modellerin bozulmasının) tarihidir. Bu manada felsefe salt teorik bir uğraştır. Zira, "salt kavramsaldır".

Felsefede öznesel ve nesnesel olan özdeştir. Bir teori oluşturma süreci içerisinde nesnesi yapılan şey, yine salt kavramların kendisidir. İşte "iç nesne"si dediğimizde bunu kastediyoruz. Öte yandan, bütün teorileştirmeler, akılla ve akılda yapılır. Kavramlaştırma öncesi süreç ne olursa olsun, sonucu etkilemez. Bilimsel teoriyle felsefi teori arasındaki ayrım için başka bir kriter gerekir. Felsefe olması gerekeni söylerken; bilim, bu somut verili durumdan ne çıkmıştır, ileriye dönük ne çıkabilir, diye sorar. Ayrıca bilimsel teori kendisini ütopyadan da ayırır. Ütopya "gerçek"in üzerinden atlarken, felsefe gerçeğin üzerine çıkar. "Marks'a gelince, onda ütopyacılığın zerresi yoktur. Marks tepeden tırnağa 'yeni' bir toplum türetmez; o, tepeden tırnağa tarihten soyut bir toplum tasarlamaz. O yeni toplumun eski toplumun bağrından nasıl doğduğunu, eski toplumdan yeni topluma geçişi doğal bir tarih süreci olarak incelemesiyle tarih felsefesinden ve filozoflardan ayrılır."[23]

---

23 Lenin, **Komün Dersleri**, Çev: Kenan Somer, Sol Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1992, s. 88-89.

Burada Marks, Hegel'den sadece yöntem açısından değil, teorik formasyonundaki aktörler bakımından da ayrılır. İnsan gider onun yerine sınıflar gelir. Bu değişiklik/değiştirme ham gerçeğin değişmesi değil, onu soyutlama/somutlama (kavramlaştırma) biçiminin değişmesidir. Öte yandan Hegel ile Locke ve Rousseau arasındaki ayrım aynı kategorideki içsel ayrım olur ancak, çünkü devletin varlığını bir "toplum sözleşmesi"ne bağlamaz Hegel. Hegel'e göre devletin oluşumunu toplum sözleşmesine bağlamak Tümel'i reddederek sorunu ampirik bazda ele almak anlamına gelir. Yenişehirlioğlu, filozoflar arasındaki bu tartışmaya katılmakla kalmıyor, sanırım kendi tarafını da belli ediyor:

"Hegelci felsefede, bir Devlet'in oluşumunda sözleşme kavramının kullanılmasına karşı belli bir reddetme vardır. Zira, düşünüre göre sözleşme ancak, tikel bireyleri ilgilendiren özel işlerde yararlı olabilir. Oysa ki, bir birey devletine bir sözleşmeyle bağlanamaz. Evrensel tanımı içinde devlet kendini, temsil ettiği bireylerden daha güçlü, daha kararlı ve daha belirgin göstermektedir. Bu, özel kişiler karşısında evrenselliği içindeki istençtir. Devlet, bir sözleşme değildir ve tüm toplumsal grupların en üstüne yerleşir; 'özel hak ve çıkarların, ailenin ve sivil toplumun meydana getirdikleri alanların karşısında Devlet, dışta varolan bir gereklilik ve daha yüksek bir güçtür..."[24] Hegel'in bu görüşüne karşın, Rousseau kendi teorik formasyonunda Devlet'i basit bir eylem biçimi olan bir sözleşme ile tanımlar.

Devlet, ister "toplum sözleşmesi" kavramı etrafında, isterse de tümel bir yapıya sahip olan 'nesnel istenç'i dile getiren "nesnel ahlak" kavramı etrafında oluşmuş, oluşması gereken evrensel bir yapı derekesinde teorileştirilsin, sonuçta yapılan 'salt akıl'ın kendi içerisindeki "gel-git" olayıdır. Buna karşılık, bir iç ayrım olarak Hegel'in "nesnel istenç'i Rousseau'nun "sözleşme" kavramına göre düşünümsel somutlamada bir üst/alt kertede duruyor. Çünkü somut bir olguyu teorik incelemeye konu ettiğimizde hiçbir zaman onunla salt bir biçimde karşı karşıya gelmemiz mümkün değildir. Somut bir olguyla hep "ideolojik" (din, felsefe, politika, vb.) ortam içerisinde yüz yüze geliriz. Olgucular, idealizme karşı çıkma mantığıyla "akıl"la yapılan salt kurguları bilgi

---

24 Yenişehirlioğlu, **age**, s. 185.

saymayarak bilgiyi, duyu verilerinden gelen algıların akıl tarafından genelleştirilmesine indirgeyerek ampirizme düşerler. Halbuki olguyu soyutlama etkinliği kavramlaştırmadır. Hangi kertede olursa olsun kavramların bir ilişkiyle (matıkla) bir araya getirilip kavramsal bütün oluşturulması teori anlamına gelir. Dolayısıyla salt teori, yine bir başka teoriyle (teorik ampirizm) reddedilmiş olur. İşte Hegel'e göre Rousseau toplum ve devlet'in temelinin "toplum sözleşmesi"yle bir araya gelmiş insanların bütünsel birliği olduğunu söylemekle ampirist epistemolojinin içerisinde kaldığını söyleyerek, ampirizm'in özüne dönük bir açıklama getirir. Gülnur Savran, Tarih ve Felsefe'yi şöyle yorumluyor:

"Ampirizm, 'özü ilksel, dolayımsız birlik olarak görmediği için, ilksel bir tümel'e ancak deney alanındaki bazı olgulardan soyutlama yaparak ulaşmaya çalışır. Ne var ki, bu yolla gerçekleştirilen tek şey çokluk alanındaki olguların sayısını azaltmaktır. Üstelik bu, yalnızca olgu sayısında bir 'azaltma' olmak zorundadır, çünkü anlak tekil olgulardan vazgeçemez, kendini onlardan tümüyle kurtaramaz. Anlağın, '(çokluk alanındaki) niteliklerin mutlak olarak varolmadıkları duruma nüfuz etmesi olanaksızdır. Sonuç olarak, insanın doğal özünü anlama çabası içindeki ampirik bilinç kurgusal bir durum yaratır, burada 'imgelemin kurgusu en gerekli (nitelikleri), varlığın kendisi olarak koyar...' Bu soyutlama sürecinde anlağın gerçekte yaptığı şey, 'siyasal olan'ı açıklayacak ilkeye ulaşma niyetiyle siyasal belirlenimlerin üzerinden atlamaktır. Dolayısıyla, bütün doğal durum kavramları siyasal insanı ancak dışsal olarak kurabilirler; çünkü bu insanı tasarlarken, doğal duruma raslantısal belirlenimler eklemekten başka bir şey yapmıyorlardır. Bu yüzden de insanın doğal durumuyla siyasal durumu arasındaki bağlantı yalnızca olumsal bir bağlantıdır. 'Siyasal olan' kendi özgül tarihini içinde barındıran bir somut tümel biçiminde geliştirilmemiştir, yani kavramlarından zorunlu bir biçimde türetilmemiştir."[25]

Dolayısıyla Hegel, doğal olanda siyasal bir şey görmeyerek, siyasal olana doğal olanın dışarıdan eklemlenmesini teori üretimi (siyasal teori) için "uygun" bir yöntem olarak görmemektedir. İşte tam da bu nedenden

---

25 Gülnur Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi/Rousseau, Hegel, Marks,** Alan Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 106-7

dolayı Rousseau kendi "teorik formasyonu'nda bireyselliği koruyarak devlet içerisinde bir olumsuzluk/uygunsuzluk (bütünselliği bozan, oluşmasına izin vermeyen) durumun oluşmasına neden olur. Halbuki devletin "Tümel ahlaksal" bir yapıya sahip olması gerekir ki toplumda adaleti sağlasın; Rousseau ise, kendi teori üretiminin mantığı gereği böyle bir tümelliği asla yakalamayacaktır. Çünkü Rousseau, toplumun bütünsel bir biçimde adil olarak bir arada bulunmasını onu oluşturan bireylerin iyi niyetine bırakmaktadır. Hegel'e göre sözleşme bireysellik ve tikel haklar alanına dönük bir kategoridir. Dolayısıyla tümelliğini oluşturduğu sanılan bu Rousseaucu birleştirme ve bir araya getirme, bireyleri bütünsel yapı içerisinde eritip onunla özdeşleştirmez. "Dolayısıyla, bireyci ve anarşik bir doğa durumuna dayanan toplumsal sözleşme, 'doğal olan'da içkin olan tikellik ilkesini kaçınılmaz olarak devlete taşıyacaktır."[26]

Hegel, devletin bozulmasından öcü gibi korkarak, devletin oluşumu öncesi sivil toplum içerisindeki çözülme, çatışma, yoksulluk vb.'nin devletin içerisine taşınmasından korkarak eleştirisini getirip devlet'te sonlamaktadır. İşte Hegel'in çıkmazı tam da burada yatmaktadır. Lukacs'a göre; "Bu eleştirelliği mantıksal sonucuna götürememesinin bedeli, kaçınılmaz olarak, ya 'eleştirel olmayan idealizm ya da eleştirel olmayan pozitivizm'dir."[27]

Hegel'in Devlet Felsefesi tam bir mistifikasyon örneği; çünkü toplumsal tarih'in hiçbir döneminde filozoflar özel mülkiyeti Hegel düzeyinde mistifiye etmedi/edemedi. Bu bir yerde toplumsal tarihte bir iç tarihe sahip olan felsefenin "nesnel idealist" kesiminin evrimiyle alakalı olduğu gibi, kapitalist üretim ilişkilerinin kendi olgusal gerçekliği açısından da Hegel felsefesi böyledir ve onun için, bu olgusal gerçekliği en iyi ifade etme ve örtme ideolojik gücüne sahiptir. Marks, bu konuyu çarpıcı bir biçimde şu ifadelerle dile getiriyor:

"Hegel'in felsefesi yalnızca içeriği açısından değil, biçimi açısından da burjuva toplumun gerçekliğinin en olgun ifadesidir. Hegel için, sivil toplum bir dolayımlar sistemidir, bir korunarak aşılma sürecini barındırır. Bu

---

26 Savran, **age**, s. 107

27 Aktaran Savran, **age**, s. 153

sistemde, burjuva toplumunun iktisadi yasalarının, soyut emek, sözleşme, mübadele ve hak gibi en temel kategorileri korunarak aşılma sürecinin anlarını oluşturur."[28]

Dolayısıyla, Hegel'in biçim itibarıyla sorunu ele alış tarzı kendi nesnel idealist felsefesinden kopuk (ampirik) bir özelliğe sahip olmayıp onunla tam bir uyum içerisinde yine onun bu alana dönük bilinçli bir çalışmasıdır. Aksi halde, biçim açısından eklektik, tutarsız bir teorik (felsefi) bütün olurdu Hegel felsefesi.

"Gerçekten de, korunarak aşılma süreci gözönüne alındığında, burada çarpıcı bir gelişme mantığı ortaya çıkmaktadır. Bu, içsel çelişkilerin geçici olarak çözülüp, bir sonraki daha üst düzeyde başka çelişkilere yol açtığı bir kendini zenginleştirme ve birikimini artırma sürecidir. Sürekli bir ilerleme ve gelişme mantığıdır. Burada söz konusu olan ile ilgili olarak, Budei kapitalizmin hareket yasaları ile Hegel'in diyalektiği arasındaki bir biçimdeşlikten (ısomorphism) söz eder. Bu yaklaşıma göre, Hegel'in diyalektiği burjuva toplumunun içsel gelişme tarzını yansıtmaktadır..."[29]

Burada Hegel'i anlamamak için hiçbir neden yok. Çünkü Hegelci diyalektik, varolan toplum-tarihsel gerçekliği temel bir veri alarak kurgulama yapmaktadır. Hegelci kurgulamada tarihte, tarihi aşan kategorik olarak geleceğe dönük teorik saptamalar yok. Onun için, burjuva toplumunun çelişkilerini ileriye taşıyarak yeniden üretmektedir. Dolayısıyla kapitalizmin hareket yasalarıyla kendi diyalektiği arasında bir biçimdeşlik söz konusudur. Daha önce de söylediğimiz gibi Hegel'in kaygısı teorik kaygıdan öte asıl olarak pratik, dünyasal bir kaygıdır ve mütemadiyen yaptığı iş kapitalist sınıf çelişkilerinin üzerini örterek ona teorik (felsefi-ideolojik) gerekçeler hazırlamaktır. Ayrıca tarih felsefesinin yaklaşımıyla iktisat ideolojisinin yaklaşımı da çakışmaktadır. Hegel nasıl ki tinin tarihsel evrimini Prusya Devletinde noktalayarak devrimsel değişimi yadsıyıp salt hareketsizliği savunuyorsa, iktisat ideolojisi de kapitalist üretim ve piyasa ilişkilerini mutlaklaştırarak tarihi tarih-dışı bir

---

[28] Aktaran Savran, **age**, s. 164

[29] Savran, **age**, s. 164-5

yoruma tâbi tutmakla ideolojik bir iş görüyor. İşte Marks, toplum-tarihsel gerçeğe bilimsel bir yaklaşım getirerek tarih felsefesiyle savaştığı gibi, iktisat ideolojisiyle de savaşma gereği duyuyordu.

Kuantum Mekaniğine Bohm Alternatifi

Geçmiş dört onyılın büyük kısmında ihmal edilen bu teori, kuantum mekaniğinin standart formülasyonunda örtük olarak bulunan gerçekliğin olasılıkçı, öznelci resmine meydan okur.

David Z. Albert

Çeviri: Sina Güneyli

Temel bir kuantum doktrinine göre, bir ölçme ölçülen özelliğin daha önceden varolan bir değerini ortaya çıkarmaz. Tersine, bir ölçmenin sonucu, incelenen sistemin ve inceleyen aygıtın durumlarının birleşik ifadesi olarak ölçme eyleminin etkisiyle ortaya çıkar. Bir tekil ölçümün özel sonucunun nasıl ortaya çıktığı -Heisenberg'in "olanaklı'dan gerçeğe geçişi"- özsel olarak bilinemez. Yalnızca böylesi pek çok karşılaşmanın istatistiksel dağılımı bilimsel araştırma için uygun malzeme olabilir.

Kuantum mekaniğinde, ölçüm aygıtı, etkidiği sistemi bozar. Ancak yine de çok sayıda şeyi karıştırırken daha önceden varolan bir özelliğin değerini açığa çıkaran bir ölçüm düşünülebilir. Buna karşı belirsizlik ilkesinin belli önemli fiziksel özellik gruplarının birlikte değerlerini yasakladığı söylenebilir. Belirsizlik ilkesi, yalnızca, tüm bu özelliklerin keskin bir biçimde tanımlandığı bir sistemler bütününün hazırlanması olanağını yasaklar; bu bütünün tekil üyeleri hakkındaki herhangi bir ifadeyi yasaklar. Sorun, önceden bu değerlerin ne olacağını öndiyen yasaların olup olmadığı değil, tekil sistemlerin özelliklerinin, bu özellikleri açığa çıkaran ölçme eyleminden önce değerlere sahip olup olmadığıdır.

Atomaltı görüngülerin fiziksel ölçümlerindeki belirsizlik, basitçe, herhangi bir anda bir elektronun kesin konumunu ve hızını bilemeyeceğimizi söyler. Elektronun herhangi bir anda belirli bir konuma ve hıza sahip olmadığını söylemez. Doğa bizim onların her ikisini aynı anda bilmemizi engeller, buna rağmen, konum ve hız gibi özellikler eşzamanlı değerlere sahip olamaz mı? Böylesi, bireysel sistemlerin özelliklerinin ölçme eylemiyle ortaya çıkartılan önceden varolan değerlere sahip

olduğu, daha derin betimleme düzeyleri oluşturma çabaları gizli-parametre programları olarak bilinir. Bir gizli-parametre teorisinin geliştirilmesinde başarı sağlanabilirse kuantum mekaniği daha ayrıntılı ve daha derin bir biçimde anlaşılacaktır.

Bir gizli parametre teorisi bu tür değerlerin olduğu iddiasından başka bir şey içermiyorsa, kuantum teorisi deneysel verilerin bu iddiayı yanlışlayabileceği bir durumu üretemez. Çünkü kuantum teorisi bireysel sistemlerde ne olduğu konusunda sessiz kalmaktadır.

John von Neumann, 1932 yılında, gizli-parametre teorilerinin geliştirilemeyeceğine dair bir kanıt vermiştir. John Bell, 1966 yılında, bu kanıtın ancak "aptalca" olarak tanımlanabilecek olan bir varsayıma dayandığını gösterene kadar otuz yıldan uzun bir süre geçmiştir. Bell, daha sonra, gizli-parametre teorilerinin hangi özellikleri sağlaması gerektiğine ilişkin kendi kanıtını vermiştir.

John Bell, gizli-parametre teorilerinin olamayacağına ilişkin von Neumann ispatının ve kendi ispatının kuantum mekaniğinden daha derin bir betimleme düzeyi olanağını dışladığına inanmamıştır. O, bunları, böylesi bir betimlemenin sağlaması gereken tanılayıcı koşullar olarak görmüştür. Bell Teoremine göre, bir gözlenene atfedilen değer, iki düzenleme yalnızca değerin araştırıldığı bölgenin uzağında farklı olsa bile, gözlenenin içinde bulunduğu bütün bir deneysel düzenlemeye bağlı olmalıdır -bu Bohm teorisinin örneklediği bir gerçektir, ve şimdi bunun herhangi bir gizli-parametre teorisinin kaçınılmaz özelliği olduğu anlaşılmıştır.

Yerelsizlikten (nonlocality) hoşlanmayanlar için Bell Teoremi gizli-parametre teorilerinin ölümünü açıklar. Fakat Bell için değil. Gizli-parametre teorilerinin olanaksızlığı hakkındaki teoremlerin hiç biri onu gizli-parametrelerin olanaksız olduğuna inandıramamıştır. Bell'e göre Bell Teoremi Lorentz değişmezlik ilkesinin tekrar gözden geçirilmesini önermektedir.

Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Profesörü olan Yalçın Koç'a göre Bell eşitsizlikleri (Bell Teoremi) Hilbert uzayında geçerli olmasına rağmen Öklid uzayında (R3 te) geçerli değildir. Dolayısıyla, Koç'a göre, Bell Teoremi yerel gerçekçi gizli-parametre teorilerinin olanaklılığını dışlamaz ve genel bir olanaksızlık ispatı değildir[1].

Kuantum mekaniğinde henüz son söz söylenmemiş görünüyor. Bilim felsefesi bağlamında "realist" bir bilim anlayışını savunan[2] *ve bir gizli-parametre teorisi olan Bohm teorisi üzerine D.Z. Albert'in yazısını dikkate sunuyoruz.* ***S.G.***

---

[1] Yalçın Koç, "Kuantum Mekaniğinin Temellerindeki Bazı Felsefi Sorunlar", **Felsefe Dünyası, 12**, Temmuz 1994, s.18.

[2] Russel Keat/John Urry, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev.:Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994, s.285.

Bu yüzyıl içinde atomaltı parçacıkların davranışının araştırılmasının fiziksel dünya hakkındaki son derece garip en az üç gerçeği yerleştirdiği varsayılmaktadır. Birincisi, saf şans doğanın en iç işleyişini yönetir. İkincisi, maddi nesneler her zaman uzayı doldururlarsa da, bunların uzayın hiç bir belirli bölgesini doldurmadıkları durumlar vardır. İçüncüsü ve belki de en şaşırtıcı olanı, "adi" fiziksel nesnelerin davranışını yöneten temel yasalar, her nasılsa, "ölçüm araçları" veya "gözlemciler" olarak işlev görmekte olan nesnelere uygulanmakta radikal olarak başarısız kalırlar. Bu her durumda kuantum mekaniğinin kurucularının karar verdiği şeydir; bu o zamandan beri teorik fiziğin aşağı yukarı resmi dogması olan şeydir; ve bu, bugüne kadar, bu konudaki bütün standart ders kitaplarında söylenen şeydir.

Fakat şimdi bu kararlara biraz çok acelece varıldığı ortaya çıkıyor. Gerçekte, radikal olarak farklı, atomaltı parçacıkların bütün bilinen davranışlarını açıklayan tümüyle geliştirilmiş bir teori vardır. Bu teoride, şans hiç bir biçimde rol oynamaz; ve her maddi nesne değişmez biçimde uzayın belirli bir bölgesini doldurur. Dahası, bu teori varolan her fiziksel nesneye kesinlikle aynı biçimde uygulanan bir tek temel fiziksel yasalar grubu biçimini alır.

Bu teori başlıca Londra, Birkbeck College'tan merhum David J. Bohm'un çalışmasıdır. Formülasyonu, 40 yıldan daha uzun bir süredir bilimsel literatürde olmasına rağmen, çok yakın zamanlara kadar çoğunlukla ihmal edilmiştir. Bu dönem boyunca bu tür konulardaki düşünceye, kökeni şöyle ya da böyle Danimarkalı fizikçi Niels Bohr ve çevresine dayandığı için genellikle kuantum mekaniğinin Kopenhag yorumu olarak bilinen standart dogma hakim olmuştur.

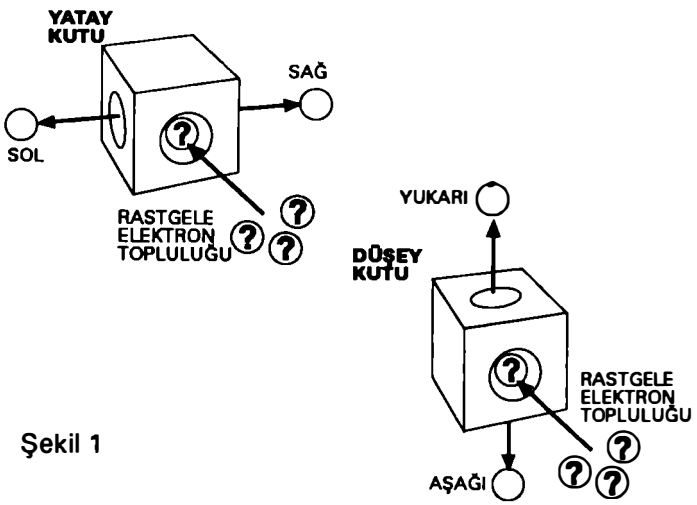
Bu makaleye standart dogmanın ana argümanlarının bir özetiyle başlayacağım. Daha sonra Bohm'un teorisinin bu argümanların bazılarının üstesinden gelmeyi nasıl becerdiğini kısaca göstereceğim. Son olarak, Bohm'un teorisinin kuantum mekaniğinin temelleri hakkındaki çağdaş spekülasyonun neresine nasıl uyduğu hakkında kısa bir şeyler söyleyeceğim.

Belki de standart dogmanın argümanlarını formüle etmenin en basit yolu belli elektronlu deneyler bağlamındadır. Deneylerin tümü genellikle elektronların

spinleri denilen iki bileşenin ölçülmesiyle ilgilidir. Basitlik sağlaması için bunlara yatay ve düşey spin diyeceğim.

(Bildiğimiz kadarıyla) elektronların yatay spinlerinin iki olanaklı değerin yalnızca birini alabileceği deneysel bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı şey düşey spinler için de geçerlidir. Yatay spin değerlerine sağ ve sol, düşey spin değerlerine yukarı ve aşağı diyeceğim.

Fizikçiler elektronların yatay ve düşey spinlerini halihazırdaki mevcut teknolojilerle kolaylıkla ve doğru olarak ölçebilirler. Spin-ölçen aygıtlar tipik olarak aygıta giren elektronun hareket yönünü, ölçülen spin bileşeninin değerine bağlı olarak değiştirerek işlerler. Bu yolla, bu spin bileşeninin değeri daha sonra elektronun konumunun basit bir ölçümüyle belirlenebilir. Bu ölçüm aygıtlarından yatay ve düşey kutular olarak bahsedeceğim. [Bakınız Şekil 1].

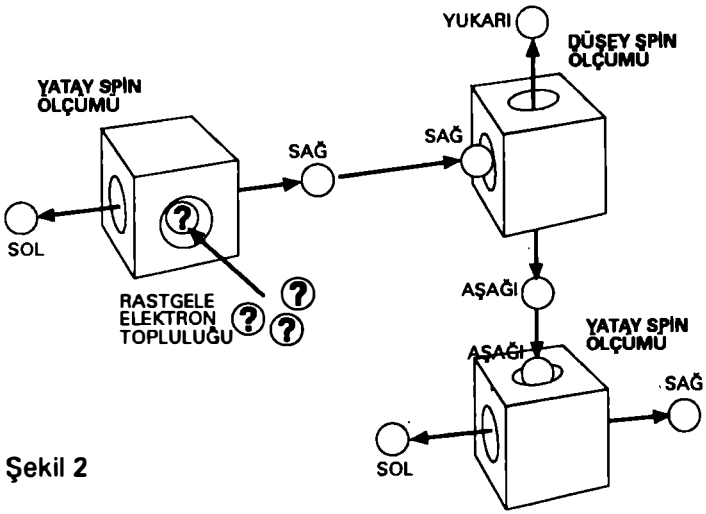


Şekil 1

Elektronlar hakkındaki bir diğer deneysel gerçek bir kural olarak elektronların yatay spin değerleri ile düşey spin değerleri arasında hiç bir korelasyon olmadığıdır. Örneğin, bir düşey kutunun giriş açıklığına gönderilen sağ-spinli elektronların herhangi bir büyük topluluğunun (istatistiksel anlamda) tam yarısı "yukarı"

açıklıktan ve diğer yarısı da "aşağı" açıklıktan çıkar. Aynı şey düşey kutunun giriş açıklığına gönderilen sol-spinli elektronlar ve yatay kutulara gönderilen yukarı-spinli ve aşağı-spinli elektronlar için de geçerlidir.

Elektronlar hakkında amaçlarımız açısından son derece önemli olan bir diğer deneysel gerçek, bir elektronun yatay spininin ölçümünün, tümüyle kontrol edilemez görünen bir biçimde, düşey spininin değerini bozabileceği veya tam tersinin olabileceğidir. Eğer, örneğin, elektronların herhangi bir büyük topluluğunun yatay spinlerinin iki ölçümü arasında, düşey spinlerinin ölçümü gerçekleştirilirse, her zaman düşey spin ölçümü, içinden geçen elektronların yarısının yatay spin değerlerini değiştirir, diğer yarısını değişmeden bırakır. [Bakınız Şekil 2].

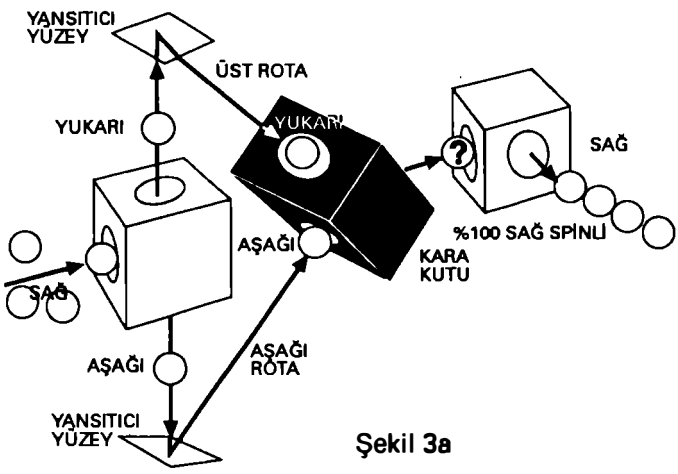


Şekil 2

Hiç kimse hiç bir zaman, bu tür bozulmaları engelleyen bir düşey spin ölçümü tasarlayamamıştır. Dahası, hiç kimse hiç bir zaman bu tür topluluklardaki bireysel elektronların, düşey spinlerinin ölçümü sırasında, hangilerinin yatay spinlerinin değiştiğini ve hangilerinin değişmediğini belirleyen herhangi bir fiziksel özelliğini tanılayamamıştır.

Resmi doktrinin bu konular hakkında söylemek zorunda olduğu, ilke olarak yatay spin değerleri üzerinde kesinlikle bu etkiden başka bir etkiye sahip olan bir düşey spin ölçümü gibi bir şeyin olamayacağıdır. Dahası standart doktrin hangi elektronların düşey spinlerinin ölçülmesiyle yatay spinlerinin değiştiğinin ve hangilerinin değişmediğinin mutlak olarak saf şans meselesi olduğunu söyler; bu değişmeleri yöneten yasalar deterministik olmakta tümüyle başarısızdırlar. Ve bu kararlar deneysel verilere bakıldığında şüphesiz masum ve makul görünür.

Eğer bir spin türünün ölçülmesi gerçekten her zaman diğerinin değerini kontrol edilemez biçimde bozuyorsa, o zaman belli bir anda belli bir elektronun hem yatay hem de düşey spin değerlerini bilmenin hiç bir yolu olamaz. Bu görüngü belirsizlik ilkesinin bir örneğidir: konum ve momentum gibi, ya da bizim durumumuzda yatay ve düşey spin gibi belli ölçülebilir fiziksel özellik çiftlerinin birbiriyle uyumsuz olduğu söylenir. Birinin ölçümleri her zaman kontrol edilemez biçimde diğerini bozacaktır. Bilinen diğer pek çok uyumsuz fiziksel özellik çifti daha vardır.



Şekil 3a

İndeterminizm için bu kadar yeter. Fakat atomaltı parçacıkların hala daha şaşırtıcı özellikleri vardır. Bunları

sergilemek daha karmaşık bir deneyi gerektirecektir. Elektronların düşey spinlerini ölçen bir kutu düşünün [Bakınız Şekil 3a]. Yukarı-spinli elektronlar kutudan yukarı olarak isimlendirilen bir rota boyunca çıkarlar; aşağı-spinli elektronlar aşağı olarak isimlendirilen bir rota boyunca çıkarlar. O zaman iki yol diğer bir noktada kesişecek biçimde bir çift "yansıtıcı duvar" yerleştirebiliriz. Bu yüzeyler elektronların spin özelliklerini hiç bir biçimde değiştirmemek üzere tasarlanabilir. İki yolun kesiştiği noktaya, yine spin değerlerini değiştirmeden yolları birleştiren bir "kara kutu" yerleştiriyoruz.

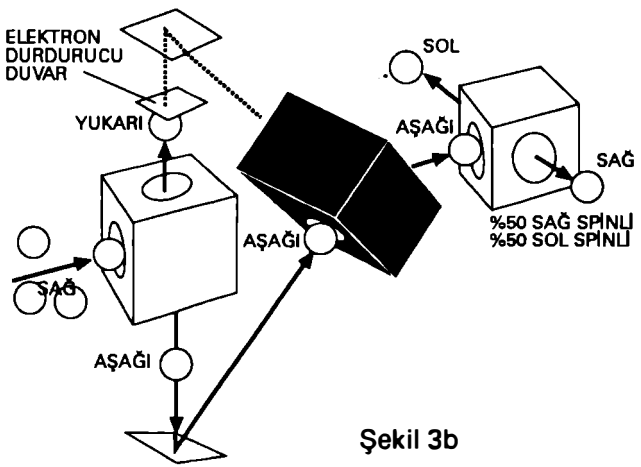
Çok miktarda sağ-spinli elektronu, teker teker, düşey kutuya gönderdiğimizi varsayalım. Elektronlar kara kutuya doğru yollar boyunca yol alırlar. Daha sonra elektronlar kara kutunun çıkışında göründüklerinde yatay spinlerini ölçüyoruz. Ne tür sonuçlar beklemeliyiz? Önceki deneyimimiz bize istatistiksel olarak böylesi elektronların yarısının yukarı-spinli olacağı ve aygıt içinde yukarı rotayı izleyeceği bilgisini verir. Diğer yarısı aşağı spinli olacak ve aşağı rotayı izleyecektir. İlk yarıyı düşünelim. Düşey kutu ile çıkış noktası arasındaki yollar boyunca hiç bir şey elektronların düşey spin değerleri üzerinde herhangi bir etkide bulunamaz. Dolayısıyla hepsi aygıttan yukarı-spinli elektronlar olarak çıkacaktır. Önceki verilerimizle uyumlu olarak bunların %50'si sağ-spinli ve %50'si sol-spinli olacaktır. Aşağı spinli yarı kesinlikle aynı yatay spin istatistiğine sahip olacaktır. Bütün bu beklentiler bir araya getirildiğinde, bu aygıta gönderilen sağ-spinli herhangi bir büyük elektron kümesinin yarısının sonda sağ-spinli ve yarısının sol-spinli olarak bulunacağı ortaya çıkar.

Bu sonuçlar tümüyle önceden kararlaştırılmış görünüyor. Fakat bu deneyi gerçekten yaptığınız zaman komik bir şey olur. Bu aygıta gönderilen (dikkat edin, teker teker) başlangıçtaki sağ-spinli elektronların %100'ü sondan sağ-spinli olarak çıkar.

Bu sonucu modern fizikteki en garip sonuçlardan biri olarak betimlemek abartı olmayacaktır. Belki de deneyi biraz değiştirmek konuları açıklığa kavuşturacaktır. Hareketli, istek üzerine örneğin üst rota üzerinde içeri ve dışarı kaydırılabilen küçük bir elektron-durdurucu duvar kurduğumuzu varsayalım. [Bakınız Şekil 3b]. Duvar dışardayken kesinlikle önceki aygıta sahibiz. Fakat duvar içerdeyken, yukarı rota boyunca hareket

eden tüm elektronlar durdurulur, ve yalnızca aşağı rota boyunca hareket edenler kara kutuya erişebilirler.

Duvarı içeri kaydırdığımızda ne olmasını beklemeliyiz? ılk önce, bir yol kapalı olduğundan kara kutunun çıkışındaki toplam elektron çıktısı %50 düşmelidir. Kalan %50'nin yatay spin istatistiği hakkında ne söylenebilir? Duvar dışardayken, başlangıçta sağ-spinli olarak gönderilen elektronların %100'ü sağ-spinli elektronlar olarak çıktılar. Yani, bütün bu elektronlar yukarı rotayı da izleseler, aşağı rotayı da izleseler sağ-spinli elektronlar olarak çıktılar. Böylece, yukarı rota üzerinde duvarın varlığı veya yokluğu aşağı rota üzerindeki elektronları etkileyemeyeceğinden, kalan %50 tümüyle sağ-spinli olmalıdır.



Şekil 3b

Tahmin edebileceğiniz gibi, deneyde gerçekten olan beklentilerimize aykırıdır. Çıktı öngörüldüğü gibi %50 azalmıştır. Fakat kalan %50 tümüyle sağ-spinli değildir. Yarısı sağ-spinli ve yarısı sol-spinlidir. Ve yukarı yol yerine aşağı yola bir duvar yerleştirirsek aynı şey olur. (Kuantum mekaniğini bilen okurlar bu deneyin ünlü çift-yarık deneyinin mantıksal olarak elverişli bir uyarlaması olduğunu tanıyabilirler).

Bu deneylerin sonuçlarıyla, deneyler hakkındaki beklentilerimiz arasındaki fark nasıl anlaşılabilir? Duvar dışardayken aygıtın içinden geçen bir elektron düşünelim. Elektronun izleyebileceği olanaklı rotaları düşünelim. Aşağı rotayı mı izlemelidir? Görünüşte değil, çünkü bu rotayı izleyen elektronların (duvarlı deneyin açığa çıkardığı gibi) 50-50'lik bir yatay spin istatistiğine sahip olduğu bilinmektedir, diğer yandan bizim duvarsız aygıtımızdan geçen bir elektronun aygıt çıkışında kesinlikle sağ-spinli olduğu bilinmektedir. O zaman elektron üst yolu izleyebilir mi? Aynı nedenlerle hayır.

Elektron bir biçimde her iki rotayı da izleyebilir mi? Hayır: belli bir elektron bu aygıttan geçerken deneyi durdurduğumuzu ve elektronun nerede olduğuna baktığımızı varsayalım. Zamanın yarısında elektronu yukarı yolda bulduğumuz ve aşağı yolda hiç bir biçimde hiç bir şeyin yerini saptayamadığımız, ve zamanın yarısında elektronu aşağı yolda bulduğumuz ve yukarı yolda hiç bir biçimde hiç bir şey görmediğimiz ortaya çıkar. Elektron hiç bir rotayı izlememiş olabilir mi? Kesinlikle hayır. Her iki rotayı da duvarla engellersek hiç bir biçimde hiç bir şey çıkmaz.

Nefes kesici derinlikte bir şeyin bunun kaynağı olması gerektiği görülecektir. Ve gerçekte -en azından geçmiş yarım yüzyıldaki teorik fiziğin merkezi ilkelerinden biri olan şeye göre (giriş paragrafında değindiğim üç resmi dogmadan ikincisi, konumun belirsizliği hakkında olanı)- bir şey bunun kaynağıdır. Bu doktrin, bu deneylerin bize, böylesi bir elektronun böylesi garip görünümlü bir aygıt içinde hangi rotayı izlediği sorusunun anlamlı olduğunu inkar etmekten başka hiç bir alternatif bırakmamasını gerektirir. Böyle bir elektronun hangi rotayı izlediğini sormanın, örneğin, bir ton balığı sandviçinin politik inançlarını ya da 5 sayısının medeni durumunu sormak gibi olduğu varsayılmaktadır. Fikir, böylesi sorular sormanın filozofların kategori hatası dediği, dilin yanlış kullanımına eşit olduğudur.

Dolayısıyla, fizik ders kitaplarının böylesi elektronlar hakkında söyledikleri kesinlikle parçacıkların aygıt içinde ne yukarı rotayı, ne de aşağı rotayı izlemedikleri veya her iki rotayı izledikleri veya hiç bir rotayı izlemedikleri değildir. Tersine, sadece elektronların hangi rotayı izledikleri hakkında herhangi bir gerçek yoktur-yalnızca hiç bir bilinen gerçek değil, fakat hiç bir biçimde hiç bir gerçek

yoktur. Onlar ders kitaplarının aygıt içinde yukarı rotanın ve aşağı rotanın izlenmesinin üst üste binmesi diye adlandırdığı şeyin içindedir.

Bu fikirlerin dünyanın sezgisel resmine, maddi olma, bir parçacık olma nosyonuna yaptıkları çok derin zorlamaya rağmen, bu durumlarda elektronların bütün gözlenen davranışlarını öngörmekte olağanüstü başarılı olduğunu kanıtlamış olan bir özlü kurallar kümesi hazırlanmıştır. Dahası, bu kurallar -elbette kuantum mekaniği olarak biliniyor- bütün durumlarda bütün fiziksel sistemlerin gözlenen davranışlarını öngörmekte olağanüstü başarılı olduklarını kanıtlamışlardır. Gerçekten, kuantum mekaniği 70 yıldan daha uzun bir süre boyunca hemen hemen teorik fiziğin bütünlüğünün sağlandığı çerçeve olarak işlev görmüştür.

Kuantum mekaniğinin fiziksel sistemlerin durumlarını gösterdiği matematiksel nesne dalga fonksiyonu olarak bilinir. Tartışmakta olduğum türden basit bir tek parçacıklı sistem için kuantum-mekaniksel dalga fonksiyonu konumun kolay bir fonksiyonu biçimini alır. Örneğin, bir A bölgesinde konumlanan bir parçacığın dalga fonksiyonu, uzayda A dışında her yerde sıfır değere sahip olacaktır ve A'da sıfır olmayan bir değere sahip olacaktır. Benzer biçimde bir B bölgesinde konumlanan bir parçacığın dalga fonksiyonu da, uzayda B dışında her yerde sıfır değere sahip olacaktır ve B'de sıfır olmayan bir değere sahip olacaktır. Ve A bölgesinde ve B bölgesinde olmanın üst üste bindiği parçacığın dalga fonksiyonu -örneğin, düşey bir kutudan henüz geçmiş olan başlangıçtaki sağ-spinli bir elektronun dalga fonksiyonu- bu bölgelerin her ikisinde sıfırdan farklı değerler alacak ve diğer her yerde sıfır değerini alacaktır.

Ve fiziksel nesneleri dalga fonksiyonu ile temsil etmenin onları tümüyle temsil ettiği kuantum mekaniğinin başlıca kuralıdır (Bohm teorisinin açıkca ihlal edeceği bir kural). Bu kurala göre verili bir anda verili bir fiziksel sistem hakkında söylenebilecek her şey mutlak olarak sistemin dalga fonksiyonundan okunabilir.

Fizik yasaları fiziksel sistemlerin dalga fonksiyonlarının zaman içinde nasıl geliştiği -gerçekte, kuantum mekaniğine göre, fizik yasaları bunun hakkında olmalıdır, bu fizik yasalarının hakkında olması için olandır- hakkındadır. Kuantum mekaniğinin ders kitabı uyarlaması bu tür yasaların iki kategorisinden bahseder. Ve bu

formülasyon hakkında özellikle garip olan bu kategorilerden birinin sorgulanan fiziksel sistem doğrudan gözlenemiyorsa geçerli olması ve diğer kategorinin sistemler doğrudan gözleniyorsa geçerli olmasıdır.

İlk kategorideki yasalar genellikle doğrusal türevsel "hareket denklemleri" biçiminde yazılır. Bu yasalar, örneğin, bir düşey kutuya gönderilen başlangıçtaki sağ-spinli bir elektronun bu kutudan, yukarı rota boyunca hareketin ve aşağı rota boyunca hareketin bir üst üste binmesi olarak çıkmasını sağlayacak biçimde tasarlanmışlardır. Dahası bütün elverişli deneysel kanıtlar bu yasaların bütün durumlarda her tek yalıtılmış mikroskopik fiziksel sistemin dalga fonksiyonlarının evrimini yöneteceğini önerir. Böylece mikroskopik sistemler varolan her şeyin öğeleri olduğundan, ilk bakışta bu doğrusal türevsel denklemlerin tüm fiziksel evrenin hareketinin gerçek denklemleri olduğunu varsaymak için iyi bir neden varmış gibi görünür.

Ancak, eğer kuantum mekaniğinin iddia ettiği gibi dalga fonksiyonları gerçekten fiziksel sistemlerin tam tanımlamaları ise bu karar belki de tümüyle doğru olamaz. İlk başta bu denklemlerin açıkladığı yasalar tümüyle deterministiktir, diğer taraftan, örneğin spin kutulu deneylerde, bir saf şans öğesi sonuçlar üzerinde rol oynar görünüyor.

Başlangıçta A bölgesinde ve B bölgesinde bulunmasının üst üste binmesi içinde olan bir elektronun konumunun ölçümünün sonucunu düşünelim. Kolay hesaplamalar doğrusal türevsel hareket denklemlerinin böylesi bir ölçüm sürecinin sonucu hakkında belli bir öngörü önerdiğini ortaya çıkarır. Ancak bu denklemler, ölçüm aygıtının elektronun ya A'da ya da B'de bulunduğunu göstereceğini öngörmezler (gerçekten buna benzer ölçümler yaptığınızda olan budur). Tersine bu denklemler ölçüm aygıtının kesinlikle elektronun A'da bulunduğunu göstermekle, elektronun B'de bulunduğunu göstermenin üst üste binmesiyle sonuçlanacağını söyler. Biraz farklı bir biçimde söylersek, bu denklemler ölçüm aygıtının, aygıtın ne gösterdiği hakkında tümüyle hiç bir gerçeğin olmadığı bir fiziksel durumda sonuçlanacağını öngörür. Böylesi üst üste binmelerin (tam olarak her neyseler) böyle bir ölçümü gerçekten yaptığınızda şeylerin nasıl sonuçlanacağını

doğru olarak betimlemediklerini söylemek herhalde gerekmez.

Sonuç olarak, resmi akıl yürütmeye göre ilk kategorideki yasaların açıkca olasılıkçı olan ikinci bir kategoridekilerle desteklenmesi gerekir. [Bu ikinci kategori] örneğin, başlangıçta A ve B bölgesinde bulunmanın üst üste binmesi içindeki bir elektronun konumu ölçüldüğünde, bu elektronun A bölgesinde bulunma olasılığının %50 ve B bölgesinde bulunma olasılığının %50 olmasını gerektirir. Bir diğer deyişle, elektronun konumu ölçülseydi, elektronun dalga fonksiyonunun ölçüm sırasında değeri A bölgesinin dışında her yerde sıfır olan bir dalga fonksiyonuna dönüşmesi şansı %50 ve elektronun dalga fonksiyonunun değeri B bölgesinin dışında her yerde sıfır olan bir dalga fonksiyonuna dönüşmesi şansı %50 olacaktı. (Bu dönüşme bazen dalga fonksiyonun "çökmesi" olarak adlandırılır.)

Birinci kategorideki yasaların uygulandığı koşullar ikinci kategorideki yasaların uygulandığı koşullardan nasıl ayırt edilir? Kuantum mekaniğinin bütün kurucuları bir "ölçüm" ile bir "adi fiziksel süreç" arasındaki, veya neyin gözlediği ile neyin gözlendiği arasındaki, veya özne ile nesne arasındaki ayrımla ilgili olduğunu söylemek zorundadırlar.

Bir süre, pek çok fizikçi ve filozof işlerin bu durumunu tümüyle yetersiz görmüşlerdir. Doğanın en temel yasalarının varolan en iyi formülasyonunun böylesi kesin olmayan ve zor anlaşılır ayrımlara dayanması saçma görünüyordu. Bu kesinliksizliğin ortadan kaldırılması veya onarılması gibi zor bir iş geçmiş 30 yıl boyunca kuantum mekaniğinin kuruluşunun merkezi görevi olmuştur. Bu bir dizi isim altında yürümüştür: örneğin Schrödinger'in kedisi, Wigner'in arkadaşı veya kuantum-durumu indirgemesi. Ondan en yaygın çağdaş ismiyle bahsedeceğim: ölçme problemi.

Ölçme problemine özellikle göze çarpan bir çözüm Amerikan doğumlu fizikçi David J. Bohm tarafından icat edilmiştir. Fransız fizikçi Louis de Broglie uzun yıllar önce ilgili bir düzenleme yapmıştı, fakat de Broglie'nin formülasyonu Bohm'unkinden daha az genel ve daha az güçlüydü. Daha yakın zamanlarda, merhum fizikçi John Bell, Bohm'un orijinal teorisini daha basit ve son derece ilginç bir biçime büründürmüştür.

Yukarıda sunulan bütün karşıt kanıtlara rağmen Bohm teorisi parçacıkların şu ya da bu belirli yerde değişmez olarak konumlanan şeyler türünden olduğunu varsayar. Ek olarak Bohm teorisi dünyanın neden yapıldığı hakkında Kopenhag yorumundan çok daha açıktır. Bohm'a göre dalga fonksiyonları yalnızca matematiksel nesneler olmayıp fiziksel nesnelerdir, fiziksel şeylerdir. Bohm onları bir dereceye kadar çekim alanları ve manyetik alanlar gibi klasik kuvvet alanları olarak değerlendirir. Bohm teorisinde dalga fonksiyonlarının yaptığı gerçekte uygun yollar boyunca parçacıklara kılavuzluk ediyormuşcasına (klasik kuvvet alanlarının yaptığı gibi) parçacıkları itmektir.

Bu dalga fonksiyonlarının zaman içindeki evrimini yöneten yasaların kesinlikle standart doğrusal türevsel kuantum-mekaniksel hareket denklemleri olması öngerektirmedir -fakat bu kez her ne olursa olsun hiç bir istisna yoktur. Bohm teorisinde bu dalga fonksiyonlarının kendi parçacıklarını nasıl ittiklerini söyleyen diğer yasalar da vardır. Bütün bu yasalar tümüyle deterministiktir. Dolayısıyla, dünyada herhangi bir anda bütün parçacıkların konumu ve o anda dünyanın eksiksiz kuantum-mekaniksel dalga fonksiyonu, dünyadaki daha önceki bir andaki bütün parçacıkların konumlarından ve dünyanın eksiksiz kuantum-mekaniksel dalga fonksiyonundan kesinlikle hesaplanabilir.

Bu hesaplamaların gerçekleştirilmesinde herhangi bir yetersizlik, bu hesaplamaların sonuçlarındaki herhangi bir belirsizlik, bu teoride zorunlu olarak bir bilgisel (epistemik) belirsizliktir. Bu bir ihmal sorunudur ve dünyanın temel yasalarında indirgenemez bir şans öğesinin işlemleri sorunu değildir. Bununla birlikte, bu teori, bir ilke sorunu olarak bizim için biraz böylesi ihmalin olmasını zorunlu kılar. Bohm teorisinin hareket yasaları gerçekten bizi bu tür ihmale zorlar. Ve bu ihmal, kuantum mekaniğinin bilinen istatistiksel öngörülerini yeniden üretmeye kesinlikle yeterlidir ve doğru türdendir. Bu bilinmeyen üzerinde, kesinlikle klasik istatistiksel mekanikte olan ortalama alma türünden bir tür ortalama alma yardımıyla olur.

Teori gerçek, somut ve deterministik, ölçme işinin kaçınılmaz olarak ölçülmekte olanın yolundan olduğu bir fiziksel süreci -kesin matematiksel ayrıntıları izlenebilen bir süreç-betimler. Diğer bir deyişle, Bohm teorisi bu

ihmalin -dünya hakkındaki mükemmel olarak belirli gerçeklerin ihmali olmasına rağmen- fiziksel yasa ihlal edilmeden (Bohm teorisi hakkındaki her şeyin çıktığı iki hareket yasasından birini ihlal etmeden) ortadan kaldırılamamasını gerektirir.

Bohm teorisi iki yollu karmaşık aygıtlı deneylerin- elektronların nerede oldukları hakkında herhangi bir gerçeğin olmakta başarısız kaldığı durumların olabileceğini ima eder görünen deneyler- sonuçlarını tümüyle açıklayabilir. Aygıta başlangıçta sağ-spinli olan bir elektron gönderilmesi durumunda, Bohm teorisi elektronun ya yukarı ya da aşağı rotayı izlemesini gerektirir, nokta. Elektronun bu iki rotadan hangisini izleyeceği tümüyle parçacığın başlangıç koşulları, daha özelde başlangıç dalga fonksiyonu ve başlangıç konumu tarafından belirlenir. Şüphesiz, bu koşulların belli ayrıntılarının, yasa sorunu olarak, ölçümle bilinmesinin olanaksız olduğu görülecektir. Fakat buradaki can alıcı nokta elektron hangi rotayı izlerse izlesin, dalga fonksiyonunun bölünecek ve her iki rotayı izleyecek olmasıdır. Bunu doğrusal türevsel hareket denklemine uygun olarak yapacaktır.

Böylece, örneğin yukarı rotayı izleyen söz konusu elektron her nasılsa kara kutuda dalga fonksiyonunun aşağı rotayı izleyen kısmıyla bir araya gelecektir. Ikisi tekrar bir araya geldiği zaman dalga fonksiyonunun aşağı rotadaki kısmının elektronu iterek nasıl bir duruma geleceği aşağı yol boyunca karşılaşılan fiziksel koşullara bağlı olacaktır. Biraz daha anlamlandırmak için, elektronun dalga fonksiyonunun iki parçası bir kez birleştiğinde, elektronun kendisinin izlemediği yolu izleyen parçası elektronu yol boyunca şeylerin nasıl olduğu hakkında "bilgilendirebilir". Örneğin aşağı rotaya bir duvar konulursa, dalga fonksiyonunun aşağı bileşeni kara kutunun çıkışında eksik olacaktır. Bu yokluğun kendisi karar verici bilgiyi oluşturabilir. Dolayısıyla, böylesi bir elektronun gösterdiği davranış, elektron aygıt içinde yukarı rotayı da izlese böyle bir duvarın konulup konulmamasına dramatik biçimde bağlı olabilir.

Dahası, Bohm teorisi dalga fonksiyonunun "boş" kısmının -elektronun kendisinin izlemediği rotayı izleyen kısım- tümüyle algılanamaz olmasını gerektirir. Verilen bir parçacığın dalga fonksiyonunun yalnızca halihazırda parçacığın kendisi tarafından doldurulan kısmı diğer

parçacıkların hareketleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip olabilir. Böylece dalga fonksiyonunun boş kısmı - gerçekten, fiziksel olarak orada olması gerçeğine rağmen- dedektörler veya diğer herhangi bir şey üzerinde gözlenebilir bir iz bırakmakta tümüyle yetersizdir.

Böylece, Bohm teorisi daha önce tartıştığımız elektronların çok garip görünen davranışlarını standart yorumla eşit derecede açıklar. Dahası, ve bu nokta önemlidir, kuantum-mekaniksel üst üste binme ile bağlantılı metafiziksel karışıklıktan muaftır.

Ölçme problemi ile ilgili olarak Bohm teorisinin bu türden bir şeyden sıkıntı çekmediği inandırıcı biçimde kanıtlanabilir. Bohm teorisi doğrusal türevsel hareket denklemlerinin gerçekten ve tümüyle bütün evrenin - ölçüm aygıtlarının, gözlemcilerin ve tümünün- dalga fonksiyonunun evrimini betimlediğini savunur. Fakat aynı zamanda parçacıkların konumları hakkında, ve sonuçta, ölçüm aygıtlarındaki göstergelerin konumları hakkında ve laboratuvar defterlerindeki mürekkep moleküllerinin konumları hakkında ve insan gözlemcilerin beyinlerindeki iyonların konumları hakkında ve böylece tahminen deneylerin sonuçları hakkında değişmez belli gerçeklikler olmasını gerektirir.

Bohm teorisinin oldukça harikulade tüm avantajlarına rağmen, onu düşünmeye bile evrensel bir ret, kuantum mekaniğinin standart formülasyonuna evrensel bir destek şaşırtıcı biçimde geçmiş 40 yılın çoğu boyunca fizikte varlığını sürdürmüştür. Pek çok araştırmacı parçacıkların konumlarına ayrıcalıklı bir matematiksel rol verdiği için uzun yıllar boyunca Bohm teorisini yok saymıştır. Bu atfetmenin o zamana kadar kuantum teorisinin matematiğinde örtük olarak bulunan konum ve momentum arasındaki simetriyi bozacağından -sanki bu simetrinin bozulması her nasılsa bilimsel akıl yürütmeye Kopenhag formülasyonundaki nesnel fiziksel gerçeklik düşüncesinin radikal zayıflatılmasından daha ciddi bir saygısızlığa yol açacakmış gibi- şikayet edilmiştir. Diğerleri Bohm teorisini -bu iki formülasyonun bu konuya ilişkin pek çok karakteristiği paylaşması gerçeği her nasılsa birine diğerinin aleyhine açıkca iltimas etmiş gibi- standart yorumunkilerden farklı hiç bir deneysel öngörüde (açık olmayan öngörüler) bulunmadığı için yok saymışlardır. Hatta diğerleri literatürde kuantum

mekaniğinin Bohm'un halihazırda gerçekleştirdiği türden deterministik bir düzenlemesinin olanaklı bile olmadığının "kanıtlarından" -tümü yanlıştı ve en ünlüsü Amerikan matematikçisi John von Neumann tarafından tasarlanmıştı- söz etmişlerdir.

Çok şükür ki şimdi bu tartışmaların çoğu geçmişte kalmıştır. Kopenhag yorumu belki de ortalama çalışan fizikçinin yönlendirici dogması olarak kalmasına rağmen kuantum mekaniğinin temellerinin ciddi öğrencileri standart formülasyonu artık nadiren savunurlar. Şimdi, ölçme problemini çözmek için bir dizi yeni öneri vardır. (Örneğin, daha önce değindiğim, dalga fonksiyonunun çökmesi düşüncesini daha hassas bir dilde ifade etme girişimleri vardır.) Bunlar karşısında, henüz icat edilmemiş diğer öneriler karşısında, ve elbette deneysel gerçekler karşısında Bohm teorisi eninde sonunda yargılanmak zorundadır. Bütün bunlarla ilgili jüri hala kurulmamıştır.

Bohm teorisi tümüyle deterministik olan şu anda mevcut tek ciddi öneridir. Aynı zamanda mikroskopik sistemler için bile üst üste binme gibi şeylerin varlığını yadsıyan tek öneridir. Fakat fiziksel sağduyuyu ihlalden kesinlikle muaf değildir. Belki de bu ihlallerin en göze batanı yerelsizliktir (nonlocality). Teori, A bölgesinde olan bir şeyin, anında, A ve B bölgesi birbirinden ne kadar uzakta olursa olsun, B bölgesinde fiziksel bir etkiye sahip olmasına izin verir. Etki A ile B arasındaki uzayda varolan koşullardan tümüyle bağımsızdır [Bakınız: "Işıktan daha Hızlı?" Raymond Y. Chiao, Paul G. Kwiat ve Aephraim M. Steinberg, Scientific American, Ağustos 1993].

Fakat yerelsizlik birlikte yaşamayı öğrenmemiz gereken bir şey, tümüyle doğanın bir gerçeği olduğu kanıtlanabilecek olan bir şey olabilir. Kuantum mekaniğinin standart formülasyonu da yerelsizdir ve ölçme problemine yakın zamanda önerilen çözümlerin çoğu yerelsizdir. Gerçekten, Bell'in ünlü bir argümanına göre, halihazırda doğru olduğu bilinen kuantum mekaniğinin istatistiksel öngörülerini üretebilen ve dünyanın fiziksel doğası hakkındaki son derece makul bir kaç varsayımı sağlayan her teori zorunlu olarak yerelsiz olmalıdır. Bu varsayımları inkar etmek ve böylece yerelsizlikten kaçınmak üzere tasarımlanan düzenlemeler yalnızca kuantum mekaniğinin "çoğul dünyalar" ve "çoğul zihinler" yorumlarıdır. Bu yorumlar bir anlamda tüm

olanaklı deneysel sonuçların, bu sonuçların sadece birinin ya da diğerinin değil, gerçekten oluştuğunu önerirler. Ve bunlar (belki de) ciddiye alınmayacak kadar gariptir.

Araştırmacılar diğer farklı ilgi alanları da ortaya çıkarmışlardır. Bohm teorisinde olasılıkların kesin felsefi konumu nedir? Dünyadaki her parçacığın değişmez biçimde belirli bir konuma sahip olduğunu garantilemek gerçekten her düşünülebilir ölçümün belirli bir sonucu olmasını ve sezgisel olarak belirli kabul ettiğimiz her şeyin gerçekten belirli olmasını gerektirmeye eşdeğermidir? Bu sorular aktif tartışma ve araştırma konusu olmaya devam etmektedir.

Son olarak, ve en önemlisi, bu makalede söylenen her şeyin, en azından şimdilik, rölativist olmayan fiziksel sistemlere uygulanabilir olduğunu vurgulamalıyım. Yani, yalnızca enerjileri çok yüksek olmayan, ışık hızına yakın hızlarda hareket etmeyen, şiddetli çekim alanlarına maruz kalmayan sistemlere uygundur. Rölativistik kuantum alan teorisi için Bohm düzenlemesinin gelişmesi hala sürmektedir, ve bu girişimin sonul başarısı hiç bir biçimde garantilenmiş değildir. Böyle bir düzenlemenin olanaksız olduğu bir biçimde bulunursa, o zaman Bohm teorisi terkedilmelidir ve olacak olan da budur.

Fakat rastlantısal olarak diğer pek çok ölçüm problemini çözme önerisi de benzer bir kötü durumdadır. ıstisnalar, bir kez daha, rölativistik genelleştirmelerinin son derece kolay fakat metafiziksel iddialarına inanmanın zor olduğu, çoğul-dünyalar ve çoğul-zihinler yorumlarıdır. Kuantum mekaniğinin temellerinin gelecekteki rotasının çoğu rölatifleştirme girişimlerinin nasıl çözüleceğine bağlıdır.

Bu arada, haberler, fiziksel dünya tasvirimizin temelleri hakkında önceden kabul edildiğinden daha fazlasının radikal olarak oturmamış olduğu yolundadır. Özel olarak, hem fizik yasalarının tümüyle deterministik olması ve hem de fizik yasalarının betimlediklerinin parçacıkların hareketi (ya da bu hareketlerin rölativistik kuantum alan teorisindeki bazı benzerleri) olması olanaklılıkları, son kez ve kesin olarak tartışmaya açılmıştır.

Scientific American, Mayıs 1994, s.32-39.

değinmeler

"Marksist Politikanın Teorik Öncülleri" Hakkında Bir Eleştiri Denemesi

Jale Karakaş

Teori ve Politika'nın birinci sayısında yer alan "Marksist Politikanın Teorik Öncülleri" adlı yazının, bazı kavramsal-teorik sorunlar taşıdığını ve çok kaba hatlarıyla da olsa, belli başlı kavramlar etrafında odaklanan bu sorunları dile getirmenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Yazı teorik olarak bir "Marksist bütünlük" kurma çabası içinde. Bunun ilk adımı olarak iki düzey (boyut) belirleniyor: Epistemolojik düzey teoriyi, ontolojik düzey pratiği temsil ediyor. Bir sonraki yazıda ("Devrimci-Maddeci Felsefe İçin Başlangıç Noktaları", Y.Sezer) bu düzey belirleme şöyle ifade ediliyor: "..., felsefede epistemolojik düzeyde felsefe içi çelişki yoktur.., felsefi tezlerin doğruluğu ya da yanlışlığı ontolojik düzeyde kanıtlanamaz." [1] *Bu belirleme hem kavramsal hem teorik açıdan sorunlarla karşı karşıya. Ontoloji, teori-içi bir araştırma alanını kapsar. Burada yapıldığı biçimiyle, "pratik"in kavram karşılığı olarak "ontoloji" kullanılırsa, teori-içi bir araştırma alanını kapsayan ontoloji hangi kavramla karşılanacak? Bu teorik yaklaşımın, kullanılan kavramlardan yola çıkarak, teori-içi bir araştırma alanı anlamında ontolojik sorunlara kapalı olduğu ya da bu anlamda ontolojik sorunları olmadığı söylenebilir mi? Bu sorunlar, teorik sorunun doğal sonucudur. Teorik sorun ise, epistemoloji kavramının teorinin, ontoloji kavramının pratiğin karşılığı olarak kullanılması sonucu, "pratik"in varsayılan, hareketsiz, felsefi bir kategoriye dönüştürülmesi ve buna bağlı olarak "pratik" ile "düşünce" arasındaki "diyalektik süreç"in belirsizleşmesidir. Diyalektik sürecin belirsizleşmesiyle de, tarihsellik teoriden ırak bir yere sürgüne gönderilmiş olur. Pratik ile düşünce arasındaki diyalektik süreç, zorunlu olarak "tarihsellik" kavramını içerir. Ama, pratik (ya da maddi yaşam) bir kez ontolojik dü-*

[1] **Teori ve Politika**, 1, Kış 96, s. 34.

zey kavramıyla felsefi bir kategoriye dönüştürüldükten sonra, süreç ve tarihsellik kavramlarına da ihtiyaç kalmaz (ya da, bu ihtiyaçtan kurtulmanın yolu böyle bir mantığı sonuna kadar götürmektir). Kendi içinde tutarlı bir mantık... Bu mantık, "felsefede epistemolojik düzeyde felsefe içi çelişki yoktur" savının da temelidir. Epistemoloji ve ontoloji, teorik düzey (felsefe) için sözkonusudur. Maddi yaşamın (pratiğin), felsefedeki biçimleriyle ne epistemolojiye ne ontolojiye ihtiyacı vardır. Teori ile pratiği ilişkilendirme çabası, pratiğin teoriye dahil edilmesiyle (ya da tersiyle) aşılamaz. Böyle bir dahil etme işleminde, teori lehine pratik aleyhine bir "teorik sıçrama"dan (ya da tersinden) sözedilebilir.

Yazının daha en başında bu teorik sıçramanın dayanakları, örtük bir şekilde de olsa, kendini gösterir. Tarihsellik kavramı, "psikolojik bağ" kavramının da yardımıyla, maddi yaşamın alanı içine bırakılır, yani teori dışı tutulur. Böylece tarihselliğinden arındırılan pratik'in felsefi bir kategoriye dönüştürülme yolu açılmış olur. Yazının ilerleyen kısmında kullanılan "gerçek nesne", "gerçek gerçek", "süreç" ve "an" kavramlarında da benzeri biçimde hem kavramsal hem teorik sorunlar var. "Gerçek nesne, sözcüğün tam karşılığında 'belirli bir an'dır." [2] *"An, gerçek gerçektir."* [3] *Bu cümlelerden anlaşılan, "gerçek nesne", "gerçek gerçek" ve "an" kavramları eşanlamlıdır. "Bilim için süreç vardır ve süreçte 'içinde bulunulan an'ın kategorik bir yeri ve anlamı yoktur."* [4] *Bu cümle tersinden, yani politika özne yapılırsa, şöyle okunur: "Politika için an vardır ve an'da 'içinde bulunulan süreç'in kategorik bir yeri ve anlamı yoktur." Bu okuma yazının iddialarını yineler ve yukarıda sözedilen teorik sıçrama bir kez daha ortaya çıkar." İçinde bulunulan sürecin" kategorik bir yer ve anlam ifade etmediği politika da, kaçınılmaz olarak varsayılan, hareketsiz, teori-içi bir kategori olur. Politikanın teori-içi bir kategoriye dönüştürülmesinden önce yapılan bir işlem daha var: Zamanın "yapısal" çözümlenişi...*

"An, gerçek gerçektir. ***Dün ve yarın ise, hafızada ve tahayyülde olma dışında bugün, şu an varolmayan****; bilim için gerçek olabilecek nesneler/gerçeklerdir."* [5] *"C.*

---

[2] M. Kayaoğlu, "Marksist Politikanın...", **Teori ve Politika**, 1, s. 12.

[3] **a.g.y.**, s. 13.

[4] **a.g.y.**, s. 13.

* Altını ben çizdim

[5] a.g.y., s. 13.

Baudelaire'in şu sözleri gerçek nesneyi cüretkâr bir yalınlıkla koyuyor: 'Zamanın tek gerçekliği vardır: Anın gerçekliği. Başka bir deyişle ***zaman, an'a sıkıştırılmış ve iki hiçlik arasında askıya alınmış gerçekliktir.*** *" [6] Yazıdan yaptığım bu alıntılara, bir başka alıntı da ben ekliyorum: "Zaman içinde bulunan yaratıklar 'hiç'tirler; çünkü* ***zamanın kendisi 'varlık' ile 'yokluk'un bir karışımıdır*****: Zaman, pek bir boyutu olmayan 'şimdi' ile, artık varolmayan 'geçmiş' ve daha varolmamış olan 'gelecek' arasında bulunan, dolayısıyla da ancak hatırlama (geçmiş) ve bekleme (geleceği) biçiminde varolabilen bir şeydir." [7] Yazıdan yaptığım alıntılarla ne kadar da benzeşiyor değil mi? M. Gökberk'in Felsefe Tarihi'nden yaptığım bu alıntı, Augustinus'un zaman görüşünü özetler. Augustinus bu görüşüyle, zaman dışı (öncesiz-sonrasız) olan Tanrı'nın ulaşılacak tek "hakikat" olduğunu iddia eder. Yani Tanrı'nın tarihselliği yoktur. Tanrı, "kendi başına ve kendi kendisi için" tarih'i yaratmıştır. Politikanın tarih dışı ele alınışı karşısında, Augustinus'un çabası çocuk oyuncağı gibi kalır. Augustinus bir yapısalcı değildi elbet. Ama yapısalcılığın idealist öğeler taşıdığı kesin. Ele aldığımız teorik yaklaşımın zaman'ı çözümleyiş yöntemini daha iyi kavramak içinse, "yapısalcılığın temel yönelimleri"ne şöyle bir bakmak yeterli olacak: "1. — ele alınan nesnenin 'kendi başına ve kendi kendisi için' incelenmesi; 2. — nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bir 'dizge' olarak ele alınması; (Sözkonusu "nesne" zaman olunca, burada olduğu gibi, nesnenin "kendi öğeleri" de "an"lar oluyor.) 3. — ..., nesnenin artsüremlilik içinde değil, eşsüremlilik içinde ele alınması; (Bu maddeye göre yapılacak bir işlem kalmıyor. Zaman bir "dizge" olarak ele alınınca, sadece eşsüremsel boyut yani an'lar elde kalıyor, tarihsellik ya da artsüremsel boyut uçup gidiyor(!)) 4. — bunun sonucu olarak, köken, gelişim, etkileşim vb. gibi artsüremsel sorunlara ancak nesnenin elden geldiğince eksiksiz bir çözümlemesi yapıldıktan sonra ve bunların da eşsüremsel olgular gibi dizgesel olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemler geliştirildiği ölçüde yer verilmesi;..." [8]*

---

[6] **a.g.y.** s. 12.

[7] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** Remzi Kitabevi, 5. Basım, s. 154.

[8] Tahsin Yücel, **Yapısalcılık,** Ada Yayınları, s. 10

Bu sonuncu maddeden de anlaşıldığı gibi, yapısalcılık çözümleyemediği tarihsellik sorununu yönteminin dışında tutma eğilimi taşır. Yapısalcılıkla ortak noktalar taşıyan bu teorik yaklaşımda da, tarihsellik teori-içi bir kategoriye dönüştürülememekte, bunun yerine zaman "kesintili bir yapı" (an'lar) olarak ele alınarak, "tarihsellik" ve "süreç" kavramlarından kurtulmaya çalışılmaktadır. Böyle kategorik bir politika'ya kim itiraz edebilir(!) Politika yapacak olan'ın (militan, partizan, politikacı, v.s.), "gerçek gerçek" ya da "an" karşısındaki konumu da net değildir. Politika yapacak olan'ın "içinde bulunduğu bir süreç" sözkonusu mudur, değil midir? Aslında, sürecin içinde yeralmayan bir kategori ile nasıl, neye göre, ne için politika yapılacağı ve daha da önemlisi politika yapılıp yapılamayacağı sorularının hepsi yanıtsızdır. Tam da bu noktada söylenmesi gerekeni yazarın ağzından dinleyelim: "Dolaysız anlamıyla bilimsel ve teorik bilgi, politikada 'dolaysız' bir zarar unsurudur. Böylece, politikada, bilimadamı ya da filozofun, hiç bir ayrıcalıklı konumu yoktur — 'bilgi' ve 'teori' yüküyle 'gölge etmek'ten, politik nesneyi kararmaktan başka..'" [9] *Bu söylenenlere sonuna kadar katılmamak mümkün değil.*

"Marksist bütünlük" adına yola çıkan bu yaklaşımın temel sorunu, "bütün" kavramına atfedilen anlamda yatmakta. "Marx'ın teorisinin, Marksist teorinin herhangi bir bağdan muaf olarak kendi başına bir önemi ve değeri vardır. Bu, onun bilim olma temelinde yatmaktadır. Marx'ın teorisinin bilim yönü, onu hem çağdaş, (burjuva) teorik disiplinlerden hem de işçi ve ezilenler hareketinin diğer teorilerinden radikal bir şekilde ayırmaktadır. Buna bağlı olarak ***Marksist teori, hiçbir başka teorik yapının erişemediği (bilim-felsefe-politikadan oluşan) bir bütünlüğe sahiptir.**"* [10] *Marksizm ve eksiksiz bir "yapı", ne de tamamlanmış bitmiş bir "teorik bütünlük"tür. Bir Marksistin gözeteceği bir tek "bütünlük" olabilir. Diyalektik ve tarihsel süreç... Bu noktada sözü E.P. Thompson'a bırakmanın daha açıklayıcı olacağını düşünüyorum. "Tarihi araştırmaya uygun kategoriler, tarihsel kategorilerdir. Tarihsel materyalizm, böyle kategorileri geliştirmedeki inatçı tutarlılığıyla (ne yazık ki bazen doktriner olan bir inatçılık) ve bunları kavramsal bir bütünlük içinde anlatmasıyla*

[9] M. Kayaoğlu, **a.g.y.**, s. 30.

[10] **a.g.y.**, s. 7.

diğer yorumlayıcı sistemlerden ayırt edilir. ***Bu bütünlük, bitmiş bir teorik 'doğru' (ya da Teori) değildir; ne de yapmacık bir 'model'dir; birçok noktada suskunluğu ve bulaşıklıklarıyla eğreti ve yaklaşık bir bilgi olsa da, gelişmekte olan bir bilgidir. Bu bilginin gelişmesi hem teoride hem pratikte gerçekleşir: Bir diyalogdan doğar*:*** *Ve onun ispat söylemi tarihsel mantığın koşulları içinde yürütülür."* 11

SONSÖZ: "Bütün varolanlar, kara ve denizde yaşayanların tümü, soyutlama yoluyla bir mantıksal kategoriye indirgenebiliyorsa — eğer tüm gerçek dünya böylece bir soyutlamalar dünyası içinde bogulabiliyorsa — kimsenin buna şaşmasına gerek kalır mı?" 12 *Kalmaz sanırım...*

11 E.P.Thompson, **Teorinin Sefaleti**, Çev.: A. Fethi Yıldırım, Alan Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 108.

12 Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti**, Çev.: Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Üçüncü baskı, Ankara 1979 s. 114.

Mülkiyet Üzerine Değinmeler

Her üretim, belirli bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir.
(K. Marx)

Vedat Aytaç

Tarihsel süreçte mülkiyete antik çağdan bugüne değişik bağlamlarda karşı çıkışlar olmuştur.

Altın çağ olarak adlandırılan komünal mülkiyetin egemen olduğu toplum biçimini, özel mülkiyetin egemen olduğu toplum biçimleri izlemiştir.

Antik çağ ozanlarından Hesiodos (MÖ. 800), Kardeşinin yargıçlara para yedirerek mirasa el koyması üzerine "Budalalar, bilmiyorlar yarımın bütünden ne kadar çok olduğunu" diye hayıflanır ve

"Onlara ben ateş yerine bir afet yollayacağım, bepsi

Neşelenecekler, yürekten okşayıp severek afetlerini"

dizeleriyle altın çağın yok oluşuna, Zeus'un ağzından mitolojik bir açıklama getirir.[1]

[1] Prometeus'un Zeus'tan ateşi

İzleyen yüzyıllarda da ideolojik, etik, felsefî açılardan mülkiyete karşı çıkışlar birbirini izlemiştir: Mazdek (İran, 5. yüzyıl), Şeyh Bedrettin, Thomas More, Baboeuf vs.

Cervantes meşhur eserinde, Donkişot'u konuşturur mülkiyete karşı:"ñ Ey mutlu çağ! Eskilerin Altın Çağ dedikleri talihli yüzyıl: bizim şu demir çağında pek değer verilen altın o zamanlar kolayca bulunduğu için değil, o çağda yaşayanlar "benimki", "seninki" gibi lafları tanımadığı için bu adı alan yüzyıl. O çağda her şey ortaklaşaydı"[2] Donkişot konuşmasında, mülkiyeti bütün kötülüklerin anası ve mutsuzluğun kaynağı olarak gösterir.

Eski Yunandan beri mülkiyet karşıtlığı, yoksulluk ideolojisi, etik karşıtlık temeline dayanmakta ve mülkiyet eşya ile birey arasında bir egemenlik ilişkisi olarak açıklanmaktadır.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Prensipleri adlı eserinde[3] *mülkiyet, Soyut Hukuk ana başlığı altında bir teknik hukuk incelemesine tâbi tutulmuştur.*

Marx, 1844 elyazmalarında toplumsal etkinlik ve toplumsal yararlanmanın, "hiçbir zaman ***sadece dolayımsız*** *ortaklaşa bir etkinlik ve dolayımsız* ***ortaklaşa*** *bir yararlanma biçimi altında varolamayacağını"*[4] *söylüyor. O'na göre üretim ve paylaşımdaki bu zorunlu dolayım, insandaki fizik ve entellektüel duyular yerine, bütün bu duyuların yalın yabancılaşması, malik olma duyusunu ortaya çıkarmıştır.*

Marx, ***Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı****'da "Her üretim, bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir" şeklinde genel bir tanıma ulaşıyor. Ama hemen arkasından, buradan bir atlayışla belirli bir mülkiyet biçimine, örneğin özel mülkiyete geçmeye kalkışmanın gülünçlüğüne değiniyor. Daha ileride Marx, tartışmanın servetin*

çalması üzerine, Zeus diğer dertlerle birlikte Mülkiyeti yaratarak dert açmıştır gelecekteki insanların başına. (Bak.: Orhan Hançerlioğlu, "Altınçağ", **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1987, s.41 vd.)

2 Cervantes, **Becerikli Şövalye Mancha'lı Don Quijote**, Çev.: Bertan Onaran, Bilgi Yay., Ankara 1967, s.85.

3 Hegel, "Mülkiyet", **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1991, s.41-82.

4 Karl Marx, "Özel Mülkiyet ve Komünizm", **1844 El Yazmaları**, Çev.: Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1993, s.174.

hangi mülkiyet biçimi altında daha iyi gelişeceğinin değil, başka mülkiyet biçimleri altında veya hiçbir mülkiyet biçiminin bulunmadığı bir toplumun olup olamayacağı konusunda odaklandığını ve böyle bir şeyin iddia edilmesinin safsatadan başka bir şey olmadığını söylüyor.[5]

Hegedüs, Marksist Düşünce Sözlüğü'nde Mülkiyet başlığı altında, "Marksist sosyal teoride, mülkiyet kavramı ve bazı bağlı kategorilerin özel öneminden"; "mülkiyetin, karmaşık sınıf ve sosyal tabakalar sisteminde birincil önemi olan temel bir ilişki oluşundan"; "bağlı kategoriler içinde üretim araçlarının mülkiyetinin özel öneminden" söz ediyor. [6]

Oysa Marx, ***Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi'nde*** *Programın bir maddesini eleştirirken salt üretim araçları üzerindeki mülkiyetten bahsedilmesini ve toprak üzerindeki mülkiyete değinilmemesini bir eksiklik olarak eleştiriyor. Emek araçlarının doğa ve üretim araçları olarak geniş anlamda ele alınması gerektiğini söyleyerek, tümü üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılmasından söz ediyor.*

Hegedüs'ün, mülkiyet biçimlerine dayanan Marksist tarihsel dönemleştirmenin (ilkel komünal, kölecilik, feodalite, kapitalizm) ***modern*** *Marksist düşüncede, çözülmeye başladığı şeklindeki iddiası, Roma Cermen toplumlarındaki mülkiyet ilişkilerinin* ***daha gerçekçi*** *yoldan çözümlenmesi çabalarından söz etmesi tartışmaya açık konulardır. Özellikle "modern Marksist" tanımlaması ve "**daha gerçekçi** yoldan çözümlenme" deyimleri; uygun olmayan ve Bütünsel Marksist Oluşum Yolunda Bir Girişim İçin Genel Çerçeve Taslağı'nda daha önce de eleştirilen,*[7] *türden bir yaklaşım tarzıdır.*

Marksizmi mülkiyet kategorisi üzerine diğer yaklaşımlardan ayıran temel fark, 'ideolojik' bir yaklaşım olmaması, yoksulluk ideolojisinden hareket etmemesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Marksizm, mülkiyeti üretim ilişkilerinin belirleyeni ve üretim

---

5 Karl Marx, "Tarihsel Üretim İlişkilerinin Sürdürülmesi Genel Olarak Üretim ve Dağıtım. Mülkiyet", **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1994, s.224.

6 Bkz. Andras Hegedüs, "Mülkiyet", Çev.: Barış Aybay, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, İletişim Yay., İstanbul 1993, s.421-422.

7 Metin Kayaoğlu, "Sunuş", **Bütünsel Marksist Oluşum Yolunda Bir Girişim için Genel Çerçeve Taslağı"**, Ankara 1995, s.24.

için zorunlu bir dolayım olarak bilimsel bir bakış açısından görmüştür.

***1844 El Yazmaları**'nda Marx, mülkiyeti yabancılaşma kavramı altında açıklıyor: İnsanal tarih içinde oluş durumundaki doğa — insanal toplumun doğuş belgesi— insanın gerçek doğasıdır. Öyleyse sanayinin oluşturduğu biçimdeki doğa, yabancılaşmış bir biçim altında da olsa, gerçek insanbilimsel (antropolojik) doğadır.'*[8]

Üretim ve bölüşüm (değişim) için gerekli zorunlu dolayım ve yabancılaşmaya ilişkin yukarıda aktardığımız saptaması nazara alındığında; Marx'ın mülkiyete salt felsefi açıdan karşı çıkmadığı, mülkiyeti tarihsel süreçte zorunlu olarak ortaya çıkan bir dolayım olarak ele aldığı ve (kapitalist özel mülkiyetin) tarihsel sürecin ileri bir evresinde önce toplumsal mülkiyete dönüşecek, "komünizm" evresinde de tamamen ortadan kalkacak bir kategori olarak analiz ettiği, sonucunu çıkarabiliriz.

*Nitekim **Grundrisse** ve **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**'da aynı cümlelerle, tartışmanın mülkiyetsiz üretimin mevcut olup olmaması değil, üretimin en iyi özel mülkiyet koşullarında olabileceği iddiası üzerinde yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. Hegedüs de buna katılıyor.*

Yine çeşitli yerlerde genel olarak mülksüzleştirmeden değil, mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesinden söz edilmesinden; Marksizm tarafından öngörülen toplum biçiminde mülkiyetin, başka biçimlerde devam edeceğinin, sosyalist aşamada ürünün tümünün değil, belli bir miktarının emekçiye ait olacağının, emek araçlarının (toprak ve üretim araçları) toplumsal, tüketim maddelerinin ise özel mülkiyete ait olacağının öngörüldüğünü görüyoruz. O halde bir ilk saptama olarak;

a) (Salt kronolojik değil, teorik açıdan da) Marksizm öncesi mülkiyet karşıtlıklarının ideolojik, felsefi, etik yaklaşımlar olduğunu; Marksizmin ise, ideolojik bir mülkiyet düşmanlığı, bir yoksulluk ideolojisi olmadığını;

b) Genel olarak mülkiyetin, üretim ve bölüşüm sürecinde zorunlu bir dolayım ve yalın bir yabancılaşma süreci olarak ortaya çıktığını;

c) Özel mülkiyetin üretimin tek önemli koşulu olarak burjuva ideolojisince kutsandığını;oysa başka mülkiyet biçimleri altında da üretimin ve gelişmiş bir ekonominin mümkün olduğunu;

8 Marx, "Özel Mülkiyet...", age, s.177.

d) Dolayımsız bir üretim ve bölüşümün sosyalist aşamada da mümkün olamayacağını; sosyalist aşamada emek araçları (toprak ve üretim araçları) üzerinde mülkiyetin toplumsal biçimlerinin gerekliliğini;

e) Dolayımsız bir üretim ve bölüşüm biçiminin ancak komünist aşamada mümkün görüldüğünü;söyleyebiliriz.

*Marx'ın, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** ile ilgili olarak yazdığı mektuplarda öngördüğü planın içinde, "mülkiyet" ayrı bir başlık altında gösteriliyor. Ancak, literatürde böyle bir başlık altında ayrı bir incelemeye rastlayamıyoruz.*

Bu yazının amacı mülkiyet kategorisinin derinlemesine bir eleştirisi değildir. Mülkiyet üzerine derinlemesine bir eleştiriye zemin hazırlamaktır.

Marx'ın öngörüsünün gerçekleşmeye başladığı; "...tüm özel mülkiyetin sınai sermaye durumuna dönüşmesi" olgusunun gerçekleştiği; "... özgürlük, eşitlik, 'emek' üzerine kurulmuş mülkiyet imparatorluğu"nun "yeni dünya düzeni"nden söz edildiği; post-Marksist ve alternatif hareketlerin yeni bir felsefi mülkiyet karşıtlığı üretmeye çalıştığı günümüzde böyle bir eleştiri kaçınılmaz bir yükümlülük olarak önümüzde durmaktadır.

"Marksizmin Bunalımı" ya da "Teorik Kriz" Öğesi

Serhat Gültekin

Dünyayı anlama- çözümleme ve değiştirme çabalarının hemen hepsi çatışkılı bir süreci bütün yönleriyle baştan kabul eden bir eşikten girerler bu dünyaya. Değiştirmenin ön-koşulu bunalımı kabul etmekle başlar.

Bu aşamada bunalım olgusaldır. Bu noktada temel olan 'rahatsız olmak', bu dünyayı bu dünyadanlığıyla kabul etmemektir. Ama, değiştirme, "düzlemsel farklılaşma" bu kadarıyla yetinmez. Yani, "reddiye" "tarihin tekerleğini ileriye döndürecek" verileri, gelişkinliği bize sunmaz.

O halde, anlama-çözümleme ve anlamlandırma gereklidir. Eylemsel-soyutlama diyebileceğimiz teorik soyutlama "gerçek gerçek nesneden"

doğrudan doğruya elde edilemez. Ya da gerçekliğin ortak yanlarının soyutlanmasıyla "teorik gerçek" oluşturulamaz.

Teori, gerçek nesneyi ele alırken aslında ona başka bir anlam yükler, gerçekliği yeniden kurgular. Kurgu, eylemsel-soyutlama yoluyla gerçekliği teorik gerçek haline getirirken onu (gerçek gerçeği) yeniden tasarımlar. Yani ele aldığı nesneyi değiştirmek üzere yeniden kurar. Marks'ın ünlü 11. Tezinde belirttiği gibi; "filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir." Bu, Marksist teorinin temel olan özgünlüğünü ortaya çıkarıyor.

"Marksizm bunalımdadır!.." Ürkünç gelen ve hatta bu sözü sarfedene hemen karşı-saldırıda bulunma isteği doğuran bir söylem. Hele hele bu kavram işçi hareketinin düşmanları tarafından sık sık kullanılıyorsa, o zaman durum biraz daha kritik demektir. "Bu göz korkutmanın, meydan okuyuşun karşısına, 'Marksizmin bunalımı' kavramını alarak ama ona çöküş ve ölümden tamamıyla farklı bir anlam vererek çıkmalıyız. Terimden korkmamız için bir neden yok. Marksizm başka bunalımlar da yaşadı: Örneğin, İkinci Enternasyonal'in 'İflası' ve sınıf işbirlikçiliğine teslim oluşu. Ama ayakta kaldı Marksizm."[1] Althusser, yazısının bütününde "Marksizmin bunalımını" pratiği önceline alan, durumsal bir şey olarak değerlendiriyorsa da, "bunalımın" bir öcü olarak değil bir oluş olarak kabul edilmesi gerektiğini de açıkça vurguluyor.

Bunalımı bir zaafiyet olarak algılasak bile, Lenin'in deyişiyle, "Biz zaaf ve eksikliklerimizi düşmanlarımızdan saklamayız..."

Marksizmin genel alanı içerisinde yeralan hareketlerde, "Marksizmin Bunalımına" üç tür tepkinin var olduğunu görüyoruz:

1. Birinci tür yaklaşım içersinde bulunanlar "Formel Marksistler" diyebileceğim, Marksizmin bütünlüklü kavranışından" uzak, ideolojistik bir tutum sergileyen, verili Marksizmle yetinen ve bunu bir "eylem kılavuzu" olarak algılayan örgütsel kesimleri kapsıyor. Bu kesimler "bunalımı" reddederken, sorunun, "bizim Marksizmi uygulayamamızdan, sürece uyarlayamamızdan" kaynaklandığını söyler ve bunalımı resmi ola-

---

1 Louis Althusser, "Marksizmin Bunalımı"; **Devrim-Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet**, Çev.: Ayhan Özkan, Metis Yay., İstanbul 1984 içinde, s. 244.

rak kabul etmezken onu düşmanların bir icadı saymaktadırlar.

2. Marksizmin bunalımına ikinci tepki türü; "aslolan yaşamdır!" deyip, teorik bütünün tamamını günlük politik aktiviteye bağlayan, kitlelerin gücüne güvenmek için, "maymun iştahlı çocuk" aceleciliğiyle nerde ne bulursa ona sarılan, kitle-güç istemiyle en marjinal kesimleri bile politikasının özeğine oturtan tanrıdan-medet bir tutum sergiliyor. Marksizmin bunalımının ancak "popüler-demokratik mücadele ve istemlerle" gelişebilecek politik güçle çözümlenebileceği yollu görüşleriyle karakterize edilebilecek post-marksistler, "Marksizmin miadını doldurduğunu" söylerken aslında "bunalımı" ve Marksizmi de peşinen reddediyorlar.

3. Üçüncü tepki türü ise, "Sonunda Marksizmin bunalımı patlama noktasına ulaştı! Sonunda, bütünüyle görünür oldu!"[2] diyen, kriz öğesinin sürekli varlığına işaret eden bir yaklaşımı içeriyor. Marksizmin yaşamla olan bağlaşık yapısı onun organik gelişimini, teorik devingenliğini ve dolayısıyla 'teorik krizini de' beraber taşır. Bu bağlamda 'teorik kriz' öğesine durumsal değil süreçsel bir yaklaşım söz konusu olmak zorundadır.

İşler yandan, durumsal-ansal öğe pratik-politik faaliyetin alanı içerisinde kalırken ve yapısızlığı, belirsizliği nedeniyle bir bütünlük, genellik ve hatta evrensellik taşıyan genel teorinin dışında kalmaktadır.

Tarihsel anın kendisinden bağımsız olan teori tarihten bağımsız değildir. O halde an'ın yani politik durumun açmazlarına ne diyeceğiz; durumsal politik krizlerin varlığını yadsımamız mümkün değilse, şunu hemen belirtelim ki; pratik-politika ile teori arasında dolayımlı bir bağ kuran teorik-politika ancak, teorinin krizi genel alanında bu sorunla ilgilenebilir.

Diğer yandan genel teori alanında yer alan, tarih bilimi nin nesnesi olan tarihsel dönemlere ilişkin bir yığın tozlu dosyanın hesabının henüz verilemeyişinden kaynaklı bir "kriz" bütün ağırlığıyla kendini hissettiriyor. Öyle ya "Okullu Marksistlerimiz" kendilerince ve yalnızca kendilerine olmak üzere bunun hesabını vermişlerdi. Onlar, zaten,"bu sonucu yıllar öncesinden görmüş" ve "yapılması gerekeni yapmışlardı." Tarih kendilerini doğrulamış, "Marksizm adına yapılan tarihte" "kendilerinin Marksizmi haklı çıkmıştı" ya, gerisi önemli değildi. Nasılsa kitlelerin ampirik sağduyusu bu-

---

2 Althusser, **agy**, s. 248

nu da unuturdu, önemli olan "ezilenlerin yanında olmak" değil miydi.

Anlaşılacağı gibi sorun, "Marksizm adına yapılan tarih" yani bugüne kadar yaşanmış sosyalizm deneyimleri.

"Bunalım nihayet patlak verdi." Artık, bunalımı, bilimin nesnesi olması anlamında "teorik gerçek" olarak inceleyebiliriz.

Althusser'in aktardığı üzere "Marks'ın da usanmadan belirttiği gibi, bir teori olan Marksizm'i, kendi adına yapılan tarihten sorumlu tutmak çok idealistçe olurdu; tarihi yapan, Marksist bile olsalar, 'fikirler değildir; bir kişiyi ya da bir örgütü tanımlayan öz-bilinç de (Marksist adını alması) değildir.'[3] *Tarihsel materyalizme olan bu vurguda da görebileceğimiz üzere "tarihçinin görevi" geçmişi sevmek ya da kendisini geçmişten kurtarmak değil, tarihin yönelimlerini anlamaya çalışmak, tarih oluşturucu güç veya güçlerin analizini yapmak, ve gelecek hakkında kestirimlerde bulunmaktır.*

Evet, nihayet "Marksizmin bunalımı açığa çıktı." Artık, kaçmak, kendini tarihten münezzeh saymak, bilim adına olanaksız. Ve işin doğrusu, biz, "bunalımı" "mataramıza tuz katmak" pahasına, bu uzun ve yorucu yol boyunca taşımaya gönüllüyüz.

Artık teori olarak teorinin krizinden bahsedebiliriz:

M. Kara, İ. Mert, S. Sahra, krizi şu düşüncelerle betimliyorlar; "Bilim, felsefe ve politikanın Marksizm'de yerinin ne olduğu ve bugüne kadar nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı üzerinde durulmalıdır.

"...Krizin, bu üç sektörün birbirinden koparılmasından, aralarındaki diyalektik bağlantının uygun bir biçimde kurulamamasından kaynaklandığı, bir başka bağlamda ifade edilebilir."[4]

Marksizmin tanımını ve krizini aynı üçlü öğeye bağlayan bu görüş, oyuncağını dünyasının özeğine yerleştiren çocukları anımsatıyor. "Bilim-felsefe-politika" arasındaki bağıntının uygun bir biçimde kurulamamasında bu öğelerin doğal-eşitsiz gelişimleri söz konusu olabilmektedir. Yaşam teori alanında da her zaman rasyonel gelişemeyebilmektedir. "Felsefenin bilimi yardıma çağırması" örneğinde de görüldüğü üzere teorik gelişimin eşit-

3 Althusser, **agy**, s. 246

4 M. Kara, İ.Mert, S. Sahra, **Bütünsel Marksist Oluşum Yolunda Bir Girişim İçin Genel Çerçeve Taslağı**, Ankara 1995, s. 71.

sizliği her zaman söz konusu olabilmektedir.

Gelinen noktada; ister bir cüretkârlık örneği sayın, isterseniz, "teorinin krizinin" bütün bir kavramsal sürece yayılarak anlamsızlaştırılması gibi bir risk deyin, ama bütün bunları göze alarak şu düşünceleri tartışmaya açarak bu yazıya son veriyorum:

Bir bütün olarak teorinin krizi kendisine içseldir. Bu, teorik kurgunun kendi içyaşamsal gelişimine ve problematik alanına ilişkindir.

Teorinin bir bütün olarak gelişimi bunalımların teorisidir. Ya da teorik gelişim teorik bunalımlarla ortaya çıkabilir.

Bu bağlamda teorinin krizi her zaman mevcuttur.

Marksizm "tarihin krizini" üstlenen en cesaretli teorik akım ve teorik bütünselliktir.

"Başka bir dünyadansınız siz, bu dünyadan çok ileride, ama öylesine ileride ki, siz çok çok gerilerden geliyorsunuz."

(J. Guitton'dan Althusser'e)

BÜTÜNSEL MARKSİZM OLUŞUM YOLUNDA
BİR GİRİŞİM İÇİN
GENEL ÇERÇEVE TASLAĞI

Melik KARA
İ. MERT
S. SAHRA

Marksizmin bütünlüğü uğraşında bir temel belge

ISBN 975-95143-2-X 120.000. TL.